

Die Frauen im Schahname

Ihre Geschichte und Stellung
unter gleichzeitiger Berücksichtigung
vor- und nachislamischer Quellen

von
Djalal Khaleghi Motlagh



KLAUS SCHWARZ VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU

KLAUS SCHWARZ VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU

1971

Weibes endet die Einleitung da, wo ich an die Geschichte der ersten Frauen im Schahname anknüpfen kann.

Im Teil A meiner Arbeit habe ich versucht, zunächst eine möglichst kurze Darstellung der Geschichte der wichtigsten Frauen des Schahname wiederzugeben und diese mit anderen Varianten aus vor- und nachislamischen Quellen - soweit diese mir bekannt und zugänglich waren - zu vergleichen, um dann am Schluß jedes Abschnittes ihre charakteristischen Züge hervorzuheben. Alle im Schahname erscheinenden Frauen auf diese Weise einzeln zu behandeln, wäre jedoch eine zu umfangreiche Arbeit. So habe ich eine Auswahl getroffen, indem ich mir aus dem mythischen Teil alle Frauen, aus dem geschichtlichen Teil jedoch nur die wichtigsten vorgenommen und diese in Angehörige des Adels und des Volkes eingeteilt habe. -

Im Teil B habe ich eine Untersuchung zu der Stellung der Frau im Schahname, stets unter Berücksichtigung der anderen vor- und nachislamischen Quellen, unternommen und habe die Rolle, Bedeutung und das Schicksal des weiblichen Geschlechts in verschiedenen Perioden ihres Lebens, so z.B. als Mädchen, Gattin und Mutter, innerhalb der Familie und in der Gesellschaft zu bestimmen versucht. Da das Schahname kein Familienrechtsbuch ist, würden in diesem Teil viele Lücken entstanden sein, wenn ich sie nicht durch andere Quellen ergänzt hätte. So ist das Schahname in diesem Teil der Arbeit nicht immer gleichrangig vertreten. Aber gerade das zeigt deutlich, welche Fragen der vorislamischen Kultur im Schahname stark und welche kurz oder gar nicht behandelt werden.

Die meisten in diesem Buch herangezogenen Quellen, die klassischen, arabischen und iranischen, sind so bekannt, daß eine Quellenbeschreibung überflüssig ist. Weniger bekannt sind jedoch einige, meistens in Parsik (einem südwestlichen Dialekt des Pahlavi) geschriebene kleine

Schriften aus der spät- und nachsasanidischen Zeit. Einige kurze Inhaltsangaben dieser sowie anderer vorislamischer einheimischer Schriften finden sich im Literaturverzeichnis (Teil I, Quellen) jeweils unter den betreffenden Schriften ¹⁾. Was die Sekundärliteratur anbelangt, so habe ich im Literaturverzeichnis (Teil II, Bücher und Aufsätze) auf die Nennung jener Bücher und Aufsätze, auf die ich im Text und in Fußnoten nur hingewiesen habe, verzichtet und habe dort nur die Literatur angeführt, die auch tatsächlich in dieser Arbeit zitiert worden ist.

Ich habe das Schahname nach der in Wolffs "Glossar zu Firdosis Schahname" angeführten Methode zitiert. Die erste Zahl nach Sch. und vor / weist auf das Königskapitel und die Zahl nach dem / auf die Verse hin. Wenn dem Leser durch vorangegangene Zeilen das betreffende Kapitel des Schahname schon bekannt ist, gebe ich nur noch die Verszahlen an.

Für die ersten 19 Königskapitel habe ich die Moskauer Ausgabe I-VI (1960-67) benutzt. Das Zitieren der sogenannten molḥaqāt, welche sich in der Moskauer Ausgabe am Ende jedes Bandes (ausgenommen VI. Band) befinden, habe ich dadurch gekennzeichnet, daß ich nach / ein 'm' eingesetzt habe. Da die Moskauer Ausgabe noch unvollendet war, benutzte ich für die weiteren 31 Königskapitel, also ab Königskapitel 20, die Ausgabe Thr. 1345 Š. (Photomechanischer Nachdruck d. Pariser Ausgabe von Mohl in 7 Bänden, 1876-78). Die folgende Tabelle gibt eine Übersicht über die 50 Königskapitel:

1) Über diese Quellen vgl. GrIrPh 2; Tavadia, Die Mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier. Eine kurze Inhaltsangabe der wichtigsten einheimischen Quellen des vor- und frühislamischen Iran ist angeführt bei Widengren, Iranische Geisteswelt; ders., Die Religionen Irans. Vgl. auch Rypka, Iranische Literaturgeschichte, Teil I.

Einleitung	E	Bahman	16
Kayōmars	1	Homāy	17
Hūšang	2	Dārāb	18
Tahmūras	3	Dārā	19
Čamšīd	4	Eskandar	20
Žahhāk	5	Aškāniyān	21
Ferīdūn	6	Ardašīr-e Bābakān	22
Manūčehr	7	Šāpūr-e Ardašīr	23
Nōzar	8	Ōrmozd-e Šāpūr	24
Zou Tahmāsp	9	Bahrām-e Ōrmozd	25
Garšāsp	10	Bahrām-e Bahrām	26
Kay Qobād	11	Bahrām-e Bahrāmiyān	27
Kay Kāūs (Māzandarān)	12	Narsī-e Bahrām	28
Kay Kāūs (Hamāvarān)	12a	Ōrmozd-e Narsī	29
Kay Kāūs (Rostam-o-Sohrāb)	12b	Šāpūr-e zu'l aktāf	30
Kay Kāūs (Siyāvūš)	12c	Ardašīr-e nīkūkār	31
Kay Xosrou (Farūd)	13	Šāpūr-e Šāpūr	32
Kay Xosrou (Kamūs-e Kašānī)	13a	Bahrām-e Šāpūr	33
Kay Xosrou (Xaqān-e Čīn)	13b	Yazdgerd I.	34
Kay Xosrou (Akvān Dīv)	13c	Bahrām Gūr	35
Kay Xosrou (Bižan-o-Manīže)	13d	Bahrām Gūr	35a
Kay Xosrou (davāzdah rox)	13e	Yazdgerd II.	36
Kay Xosrou (Afrāsiyāb)	13f	Hormoz	37
Lohrāsp	14	Pīrūz	38
Goštāsp (Daqīqī)	15	Balāš	39
Goštāsp (Ferdousī)	15a	Qobād I.	40
Goštāsp (haftxan-e Esfandiyār)	15b	Xosrou I. (Nōšīrvān)	41
Goštāsp (Rostam-o-Esfandiyār)	15c	Hormozd	42
Goštāsp (Rostam-o-Garšāsp)	15d	Xosrou II. (Parvīz)	43
		Qobād II. (Šīrūy)	44
		Ardašīr-e Šīrūy	45
		Gorāz	46
		Pūrāndoxd	47
		Āzarmdoxt	48
		Farroxxād	49
		Yazdgerd III.	50
		Satire	S

Das arabische Alphabet umschrieb ich in der Reihenfolge des persischen:

’, b, p, t, s bzw. t und th, ġ, ċ, ḥ, x, d, z bzw. d, r, z, ž, s, š, š, ž bzw. q, t, z, ‘, ġ, f, q, k, g, l, m, n, v bzw. w, h, y.

-.--

Meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Erwin Gräf, möchte ich an dieser Stelle für seine wertvollen Anregungen und Hinweise aufrichtig und herzlich danken. In ihm sah ich in all den Jahren meines Studiums am Orientalischen Seminar der Universität zu Köln stets einen wahrhaften Pīr, einen Ḥāfeẓischen Pīr.

Ein Wort herzlichen Dankes schulde ich meinem lieben Lehrer und Freund, Herrn Dr. Abdoldjawad Falaturi, der für meine Arbeit stets reges Interesse zeigte und mir mit zahlreichen Ratschlägen und Winken immer zur Seite stand. Ebenso danke ich herzlich Herrn Dr. Egbert Meyer und Frau Edda Köhne für ihre vor allem sprachliche Hilfe.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, auch aufrichtigen Dank zu richten an Herrn Professor Dr. Bertold Spuler für seine mir noch kürzlich gegebenen bibliographischen Hinweise.

Djalal Khaleghi Motlagh

Vorwort	V
Einleitung	1
A. Über die einzelnen Frauen des Schahname	
I. Frauen des Adels	
Einleitendes	22
1. Arnavāz und Šahrnāz	24
2. Farānak (Ferānek)	26
3. Ārzū, Māh Āzadexūy und Sahī (die Töchter des Sarv von Yemen)	29
4. Māhāfrīd und ihre Tochter	30
5. Rūdābe und ihre Mutter Sīndox̄t	31
6. Die Mutter des Siyāvūš	40
7. Sūdābe	42
8. Tahmīne	48
9. Gordāfrīd	52
10. Farangīs, Ġarīre und Golšahr	54
11. Espanū(y)	60
12. Manīze	61
13. Katāyūn	66
14. Homāy und Beh Āfrīd	73
15. Homāy Čehrzad	74
16. Gelnār	77
17. Gordye, Šīrīn und Maryam (die Frauen des Xosrou Parvīz)	79
18. Pūrāndox̄t (Bōrān)	91
19. Āzarmdox̄t	96
II. Frauen des Volkes	
Einleitendes	99
1. Dienerinnen, Sklavinnen	100
2. Schenkinnen	101
3. Musikerinnen, Sängerinnen und Tänzerinnen ..	102
4. Nährmütter, Ammen, Erzieherinnen (dāye)	106
5. Typische Beispiele für Frauen des Volkes ...	109

B. Die Stellung der Frau im Schahname	
I. Die Stellung des Mädchens im Elternhaus	
1. Verachtung und Wertschätzung des weiblichen Geschlechts	113
2. Namengebung	117
3. Erziehung	121
II. Die Eheschließung	
1. Die Ehe als Notwendigkeit und religiöse Handlung	130
2. Motiv und Zweck der Ehe	130
3. Bedingungen der Ehe	
a. Das Alter	132
b. Einwilligung des Vaters und Selbstwahl	134
c. Religion	136
d. Stand und Vermögen	137
e. Andere Bedingungen: guter Charakter, Jungfrauenschaft, Fruchtbarkeit, Schönheit	139
4. Der Ritus der Eheschließung	
a. Die Bewerbung	142
b. Der rituelle Akt	145
5. Die Hochzeit und ihre Zeremonien	147
6. Ehescheidung	151
III. Die verschiedenen Arten der Heirat	
1. Spuren von Mutterrecht?	153
2. Polygamie (Polygynie, Polyandrie, Interimsehe)	155
3. Die Klassendifferenzierung des Eherechts	162
4. Endogamie und Exogamie, Verwandtschafts-ehe (x etükdas-Heirat), Inzest	164
IV. Die Stellung der Frau im ehelichen Leben	
1. Die zwischenpersönlichen Beziehungen und gegenseitigen Pflichten in der Familie	
a. zwischen Ehemann und Ehefrau	170
b. zwischen Eltern und Kindern	173
2. Die sexuelle Beziehung zwischen den Ehepartnern	
a. Enthaltksamkeit und Mäßigkeit in sexuellen Beziehungen	179

b. Verbot der sexuellen Beziehungen in gewissen Zeiten	182
c. Verbot der sexuellen Beziehungen zu gewissen Personen	182
3. Die Frau als Gebälerin und Wöchnerin	
a. Wie entsteht das Kind und wem schlägt es im Aussehen und Charakter nach	185
b. Abtreibung	189
c. Bei der Geburt und danach	190
V. Die Stellung der Frau in der Gesellschaft	
1. Schlechte Behandlung der Frau	
a. Das Weib ist der Inbegriff alles Schlechten	192
b. Frauenraub	194
2. Gute Behandlung der Frau	197
3. Die Beschäftigung der Frau	
a. Der Grad der gesellschaftlichen Tätigkeit der Frauen aus oberen Klassen	198
b. Die Freizeitbeschäftigung der Frauen aus oberen Klassen	200
c. Die Tätigkeit der Frauen der unteren Klassen innerhalb und außerhalb des Hauses	202
4. Wie wollte die Gesellschaft die Frauen in ihrer äußeren Erscheinung sehen?	
a. Das iranische Schönheitsideal	203
b. Attraktivität der Frau (Sex-Appeal)	209
c. Kosmetik und Körperpflege	210
d. Bekleidung	213
e. Schmuck	219
Abkürzungsverzeichnis	221
Literaturverzeichnis	222

E I N L E I T U N G

Im zarathustrischen System kann man leicht von einer Theogonie sprechen ¹⁾. Das System hat die Struktur einer Familie. Der Vater dieser Familie ist Ahura Mazdā, und alle anderen Wesenheiten stammen von ihm ab. Das gilt insbesondere für die sogenannten Ameša Spentas, seine Söhne und Töchter ²⁾.

Zunächst einiges über ihn selbst.

Ahura Mazdā (der Weise Herr) ³⁾ ist der höchste Gott, er ist allwissend ⁴⁾, "kennt die vergangenen und zukünftigen Anschläge der Daēvas und Menschen" ⁵⁾ und tritt als universaler Himmels-gott auf ⁶⁾. In der Gathagemeinde (so Nyberg) war Ahura Mazdā der Urvater der Zwillinge (Guter und Böser Geist), dessen Stelle jedoch später im Westen, insbesondere in der Sasaniden-Zeit, von Zervan, dem Gott der unbegrenzten Zeit, übernommen wurde ⁷⁾, wodurch der Zarathustrismus, der in der Gathagemeinde "eine gegensätzliche Perspektive ethischen Inhalts auf einem monistischen Hintergrund" ⁸⁾ hatte, zu einem "physischen Dualismus" ⁹⁾ in der sasanidischen Theologie geführt wurde. In der Gathagemeinde nimmt Ahura Mazdā an dem Kampf gegen Angra Mainyu und dessen Welt nicht teil. Dieser Kampf wird geführt zwischen den beiden von ihm geschaffenen Urzwillingen, dem guten und dem bösen Mainyu, denn diese beiden

1) Vgl. J.D.-G., SdP, S. 31; Schaefer, Ein indogermanischer Liedtypus in den Gathas, in: ZDMG 94/1940, S. 408.

2) Vgl. J.D.-G., SdP, S. 31; Widengren, Die Religionen Irans, S. 11 f.

3) ap. Ahuramazdā; mp. Ōhrmazd, später Hormazd, Harmizd, Ormazd; vgl. Nyberg, RAI, S. 21.

4) Vgl. Nyberg, RAI, S. 98.

5) Vgl. Nyberg, RAI, S. 102; vgl. dazu Yt. 29:4.

6) Vgl. Nyberg, RAI, S. 101.

7) Vgl. Nyberg, RAI, S. 95 ff.; Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 56.

8) Vgl. Nyberg, RAI, S. 106.

9) Vgl. Nyberg, RAI, S. 105.

Geister haben das Leben und das Nicht-Leben geschaffen ¹⁾. Ahura Mazdā selbst "steht oberhalb und jenseits der Gegensätze Gut und Böse. Er hat die Schöpfer dieser Gegensätze hervorgebracht, aber der Gegensatz selber ist nicht sein Werk" ²⁾.

Anders ist seine Stellung im späteren Zoroastrismus im Westen und insbesondere in der Sasanidenzeit. Hier ist er eine Stufe herabgesetzt worden. An der Spitze der sechs Ameša Spentas tritt er in den Kampf gegen die Welt des Angra Mainyu und dessen Anhänger. Die Rangordnung der Ameša Spentas ist folgende: an der Spitze steht, wie oben erwähnt, Ahura Mazdā. Ihm folgen Vohu Manah, Aša, Xšathra, Ārmaiti, Haurvatāt und Ameretāt ³⁾. Im Schahname gibt es eine einzige Stelle, und zwar in der Episode von Bīžan-o-Manīže, wo diese Wesenheiten in derselben Reihenfolge und zum Teil mit denselben Funktionen aufgezählt werden. Hier ruft Rostam (Rustam, Rōtastahm) in einer Lobpreisung, welche er an den König Kay Xosrou richtet, zum Schutz des Königs die Ameša Spentas in dieser Reihenfolge an: Hormazd (= Ōhrmazd, Ahura Mazdā, vgl. S. 1, Anm. 3), Bahman (= Vohu Manah), Ordībehešt (= Aša), Šahrīvar (= Xšathra), Sefandārmaz (= Spandarmat, Ārmaiti), Xordād (= Haurvatāt) und Mōrdād (= Ameretāt) ⁴⁾. Einige dieser Gottheiten sind, wie schon am Anfang erwähnt, Söhne und Töchter des Ahura Mazdā. Zu seinen Söhnen gehören Aša (die rechte Ordnung, Wahrheit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit) ⁵⁾, Spenta Mainyu ⁶⁾, Vohu Manah (guter Sinn) ⁷⁾, vielleicht noch Haur-

1) Vgl. Nyberg, RAI, S. 102 ff.

2) Vgl. Nyberg, RAI, S. 105.

3) Vgl. J.D.-G., SdP, S. 28 f.

4) Vgl. Sch. 13d/766-774. Diese und andere alte Gottheiten haben im Schahname im großen und ganzen ihre alte Funktion als Gottheit aufgegeben. Sehr selten treten sie im Schahname als Gott-Engel-ähnliche Erscheinung auf; im übrigen geben sie Monatstagen, Monaten, Gestirnen, Naturelementen wie Wasser, Feuer usw. nur noch ihre Namen.

5) Vgl. Y. 47:2; über ihn weiter bei J.D.-G., SdP, S. 24; Nyberg, RAI, S. 129 ff.

6) Vgl. Y. 47:4; über ihn weiter bei J.D.-G., SdP, S. 28; Nyberg, RAI, S. 103, 122.

7) Vgl. Y. 31:8; 45:4; über ihn weiter bei Nyberg, RAI, S. 120 ff.; J.D.-G., SdP, S. 28.

vatāt (Gesundheit) ¹⁾ und Xšathra ²⁾, später Sraoša (Zucht) ³⁾ und Mithra (Yt. 17:16). Zu seinen Töchtern gehören Ārmaiti und später Aši. Da die beiden letzteren und eine Reihe anderer Göttinnen für unsere späteren Untersuchungen wichtig sind, wird im folgenden näher auf sie eingegangen.

Ārmaiti: Nach Yasna 45:4 erfahren wir, daß Ārmaiti Tochter des Ahura Mazdā und Schwester des Vohu Manah ist. Ihren Namen hat man gemeinhin mit "Frömmigkeit", aber auch mit "Gemäßheit" ⁴⁾ übersetzt. Diese Göttin steht in sehr enger Verbindung mit der Erde ⁵⁾ und ist daher auch als Erdgöttin bekannt. Nyberg ⁶⁾ schreibt über sie: "Ārmaiti ist der Hirtenstamm als Kollektivpersönlichkeit gefaßt, mit seinen Leuten und seinem Vieh, mit seinem Boden, seinen Weideländern und seinen natürlichen Erträgen. Wir verstehen nun auch, in welchem Sinn Ārmaiti Erdgöttin ist. Es handelt sich hier nicht um die Erde an und für sich, als physische oder geographische Erscheinung, sondern um die Erde als Schauplatz und Voraussetzung des Stammeslebens, als einen Teil des Stammes selber". Diese Göttin steht dem Aša nahe (Y. 44:6, 11, 16) und der Fruchtbarkeitgöttin Aši (Y. 31:4) und wird oft zusammen mit den Hauptgöttern "derart aufgezählt, daß sie ihnen völlig gleichgestellt erscheint" ⁷⁾. Daß Ārmaiti Vohu Manahs Schwester ist, haben wir oben gesehen. Aus der letzten Hymne der Gatha (Y. 53), welche uns als einziges Lied über ein Ereignis in Zarathustras Leben, nämlich die Hochzeit von Zarathustras jüngster Tochter

1) Vgl. J.D.-G., SdP, S. 27, 31; über ihn weiter bei Nyberg, RAI, S. 140 ff.

2) Vgl. J.D.-G., SdP, S. 27, 31.

3) Vgl. Y. 17:16; J.D.-G., SdP, S. 32; Nyberg, RAI, S. 65 ff.

4) Vgl. Humbach, Die Gathas des Zarathustra, Bd. I, S. 139; Nyberg, RAI, S. 112; sieht nach Y. 32:1-2 in ihr die "gemäße Gesinnung".

5) Vgl. Y. 46:12; 47:3; 48:5, 6, 11.

6) Vgl. Nyberg, RAI, S. 112.

7) Vgl. Nyberg, RAI, S. 111; vgl. dazu Y. 28:7; 31:4; 33:11; 43:6; 47:1.

Selbst) genannt ¹⁾, stattfinden. "Die gute daēnā erscheint im Hadōxt Nask als ein schönes Mädchen von 15 Jahren, dem iranischen Idealalter, als Jungfrau, mit der die Seele bzw. der Geist sich wie ein Bräutigam mit der Braut vereint" ²⁾. Nebenbei sei bemerkt, daß sich hier deutlich eines zeigt: Der Prototyp der menschlichen Schönheit war bei den Iranern eine Frau.

Nicht nur Aša-Anhänger, sondern auch Drug-Anhänger haben eine daēnā, die jedoch böse und häßlich ist ³⁾. Im Mēnōk i Xrat, Kap. 2, 167-170, zeigt sich die böse daēnā im Gegensatz zu der guten daēnā als ein scheußliches und niederträchtiges Weib.

Anāhitā: Sie heißt mit vollem Namen Ardvī Sūra Anāhitā und ist eine weibliche Gottheit. Der 5. Yašt des Avesta, "Ardvī Sūr Yašt", in der Überlieferung auch abān ⁴⁾ yašt genannt, ist ihr gewidmet. Sie stammt nicht aus der Lehre Zarathustras, ist jedoch auf eine völlig unklare Weise in die Avesta-Religion eingedrungen ⁵⁾. Die Meinung, die von Christensen geteilt wird ⁶⁾, überwiegt, daß die Anāhitā und ihr Yašt aus dem Westen gekommen sind und daß sie eine unter dem Einfluß des Istarkultes entstandene Göttin ist ⁷⁾. Andere dagegen, unter ihnen Nyberg, halten Anāhitā für eine ostiranische Göttin. Nyberg sieht in Anāhitā eine Göttin der Türer und Naotariden ⁸⁾. Es gab - so Nyberg - zwei Göttinnen, die Göttin Aši, "die Aphrodite der in der Oase von Merw und dem Amudarja-Becken ansässigen Mithra-verehrenden Arier" ⁹⁾, und zum anderen "Ardvī Sūra Anāhitā,

1) Vgl. Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 169.

2) Vgl. Widengren, a.a.O., S. 170.

3) Vgl. Y. 31:20; 45:2 und dazu Nyberg, RAI, S. 116.

4) abān = Wasser.

5) Vgl. Lommel, Die Yašt's, S. 27.

6) Christensen, Etudes sur le Zoroastrisme, S. 10 ff., S. 34 ff.; ders. Les Kayanides, S. 10 ff.

7) So auch Herodot (I, 131), dessen Bericht für die Annahme, daß Anāhitā aus dem Westen gekommen ist, eine große Unterstützung bietet. Er gibt allerdings versehentlich der Göttin den Namen Mithra statt Anāhitā.

8) 9) Vgl. Nyberg, RAI, S. 262.

die (Aphrodite) der am Jaxartes sitzenden Türer" ¹⁾. Zwischen diesen beiden Göttinnen bestand eine Rivalität: beide waren Fruchtbarkeitsgöttinnen mit kriegerischem Charakter. Der Versuch, die Göttin Aši in dem Lande der Türer an die Stelle der Göttin Anāhitā zu setzen, stieß auf den Widerstand der Naotariden und Türer und scheiterte ²⁾. Aber schließlich gelang es den Mithra-Anhängern, den türischen Fryāna-Stamm für die Mithra-Religion zu gewinnen, indem sie die Göttin Anāhitā in die Mithra-Gemeinde aufnahmen. Das geschah, indem Mithra mit der Göttin Anāhitā eine Ehe einging ³⁾. So trat die Göttin Anāhitā an die Stelle der Aši und kam dann durch den Zarathustrismus nach Westen. Sie wurde bei den Achämeniden und später bei den Sasaniden eine so bekannte Göttin, daß sie auch nach außerhalb des Landes gebracht wurde. Sie hat folgende Funktionen: sie schützt die Gewässer (Yt. 5:1), bereitet den Samen der Männer, läßt alles Weibliche leicht gebären (Yt. 5:2), schafft allen weiblichen Wesen zur rechten Zeit Milch (Yt. 5:2) usw. Kurzum: sie ist eine Fruchtbarkeitsgöttin. Sie ist aber auch eine sehr schöne Göttin (vgl. S. 204). Man hat sie mit anderen Göttinnen wie Artemis, Athene und vor allem mit Aphrodite-Ištar identifiziert ⁴⁾. Sie galt als Göttin der Liebe und als Schönheitsidol (vgl. auch S. 130, 204, 207), bei deren Kult Frauen sich hingaben ⁵⁾. Die mittelpersische Form Anāhīd (np.: Nāhīd) wird selten für Anāhitā, oft aber für den Planeten Venus gebraucht ⁶⁾. Auch im Schahname kommt sie oft unter ihrem neupersischen Namen Nāhīd als der Planet Venus vor. Nur ein einziges Mal

1) Vgl. Nyberg, RAI, S. 262.

2) Vgl. Nyberg, RAI, S. 260, 262; vgl. dazu Yt. 17: 54-56.

3) Vgl. Nyberg, RAI, S. 301.

4) Vgl. Christensen, Die Iranier, S. 229; Lommel, Die Yašt's, S. 27; Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 129.

5) "Strabo, der bekannte Geograph, berichtete von ihrem Kult, daß sogar die Töchter der Vornehmen sich ihr zu Ehren prostituierten". Zitiert nach Widengren, a.a.O., S. 129; ausführlicher darüber bei Widengren, Die Religionen Irans, S. 179.

6) Vgl. Lommel, Die Yašt's, S. 28.

fungiert sie dort als Gottheit ¹⁾.

Außer diesen begegnen wir anderen Göttinnen, so der zu Ārmaiti parallel stehenden Rachegöttin Ādā "Vergeltung" ²⁾ und der zu Daēnā parallel stehenden Göttin Čisti oder Čistā "Sehkraft" ³⁾. Čistā und Rašnu begleiten Mithra, diese an seiner rechten Seite und jene, die weiße Kleider anhat, an seiner Linken ⁴⁾. Die Göttin Pārendi "Fülle" ist nach Nyberg eine Fruchtbarkeitsgöttin in der Mithragemeinde und steht an der Seite der Aši ⁵⁾. Dann finden wir die schön gewachsene Göttin Ama (Kraft), eine Göttin der Mithragemeinde ⁶⁾, und Ahurāmī, Göttin des Wassers ⁷⁾. In der Yasna Haptahāti (Yasna 35-42) treffen wir eine Reihe von Götterfrauen an, darunter Īzā, Yaošti, Frašti (= Beratung), Īš, Āzūti, Frasasti (= guter Ruf), usw. ⁸⁾.

Über die Geburt der Zwillinge gab es im Zervanismus verschiedene Fassungen des Mythos. Nach der einen ist Zervan nicht androgyn und hat eine Frau. Sie heißt X^vašīzag, "die kleine Schönheit" ⁹⁾. Bei den Skythen gab es nach Herodot folgende Göttinnen: Borysthenes, die Gattin des Himmelsgottes Papaio und Mutter des Targitaos, des ersten Menschen und Urvaters der Skythen; Argimpasa, die himmlische Aphrodite der Skythen; Tabiti, Göttin des Herdes, und Apia, die Erde, die mit dem Himmelsgott vermählt ist ¹⁰⁾.

Nicht nur in der Welt des Ahura Mazdā, der Welt des Lichtes, existieren neben den männlichen Göttern eine Reihe von

1) Vgl. Sch. 6/28. In der Ausgabe Mohl auch an der Stelle Sch. 13e/917.

2) Vgl. Nyberg, RAI, S. 111, 126; vgl. Y. 33:12; 49:1.

3) Vgl. Nyberg, RAI, S. 118; Widengren, Die Religionen Irans, S. 71; weitere Literatur zu Čisti vgl. Nyberg, RAI, Anm. 1 zu S. 81.

4) Vgl. Nyberg, RAI, S. 81, 118 ff.; Yt. 10:126.

5) Vgl. Nyberg, RAI, S. 66, 283, 284; Yt. 10:66.

6) Vgl. Nyberg, RAI, S. 70, 74.

7) Vgl. Nyberg, RAI, S. 96.

8) Vgl. Nyberg, RAI, S. 283 ff.

9) Vgl. Nyberg, RAI, S. 382.

10) Vgl. Herodot IV, 5, 59; Christensen, Die Iranier, S. 246.

weiblichen Gottheiten. Auch in der Welt des Angra Mainyu, der Welt der Finsternis, begegnen wir einer Schar von weiblichen Dämonen. Jedoch muß vermerkt werden, daß Angra Mainyus Geschöpfe weitgehend männliche Dämonen sind. Das gilt insbesondere für die Daēvas des ersten Ranges. Die Welt der dunklen Mächte ist verständlicherweise nicht so genau dargestellt worden wie die Welt des Lichts. Man kann trotzdem von Ahriman bzw. Angra Mainyu und seiner Sippe sprechen ¹⁾.

Zunächst zu Ahriman (dem Angra Mainyu der Gathas). Bei Zarathustra ist er mit begrenzter Zeit und Macht ein elendes und schwaches Wesen. Er tritt zwar mit seiner Schar überall gegen die guten Schöpfungen des Ahura Mazdā auf, um diesen zu schaden, aber er ist mit seinem begrenzten Wissen kein Gegner für den Allwissenden Herrn. Sein Kampf richtet sich gegen Ameša Spentas und Yazatas, von Ahura Mazdā geschaffene Götter. Er gewinnt jedoch später im Zervanismus und insbesondere unter den Magiern mehr an Macht ²⁾. Über Ahriman und die Daēvas und deren Feindschaft mit Ōhrmazd erzählt uns in ausführlichster Form das Bundahišn, Kap. I, wo über die Weltschöpfung (die himmlische und die irdische Schöpfung) berichtet wird. Das Ganze kann hier nicht wiedergegeben werden. Für unsere Zwecke ist nur wichtig zu erfahren, warum Ahriman die Daēvas ins Leben rief. Ahriman lag in seinem Ort, der Finsternis, ohne von Ōhrmazds Existenz zu wissen. Eines Tages stieg er aus der Tiefe empor und ging so weit, bis er Lichter sah. "Als er das Licht Ōhrmazds als nicht-greifend sah, stürmte er hervor. Wegen seiner Mordgier und seiner neidischen Natur machte er einen Ansturm, um es zu zerstören. Aber als er dann sah, daß die Stärke und Sieghaftigkeit (dort oben) größer als seine eigene war, lief er zurück zur Finsternis und schuf viele Dämonen, jene zerstörende Schöpfung, die

1) In Bundahišn Kap. IV rufen ihn Dämonen 'Vater'.

2) Vgl. Nyberg, RAI, S. 387 ff.

nach Streit trachtet." ¹⁾ Als Gegner der Ameša Spentas des Ōhrmazd schuf Ahriman die Kamārikān: Akōman, Indar, Sāvul, Nāhaithyā, Tarōmat, Tarīč und Zairīč. Diese Daēvas sind alle männlich ²⁾. Außer diesen schuf Ahriman viele andere Dämonen, darunter die weiblichen.

Unter den weiblichen Geschöpfen des Angra Mainyu kennen wir folgende Dämoninnen:

die langhändige Bušyastā, Dämonin des Schlafes. Sie läßt die Leute lang schlafen ³⁾. Ihr Gegenspieler ist der Hahn, wenn er in der Morgenröte seine Stimme erhebt und die Menschen weckt (V. 18:15).

Nasav, eine Leichenhexe. Diese Dämonin kommt aus dem Norden (wie alle Dämonen) in Gestalt einer abscheulichen Fliege. Sie kommt gleich nach dem Tode und verursacht die Verwesung der Leichname ⁴⁾.

Āz: sie "ist die vornehmste Helferin Ahrimans" ⁵⁾.

Ġēh: (Ġahikā oder Ġahī) ist die Dämonin der Unzucht und ihr Name bedeutet 'Hure'. Sie ist eine der wichtigsten Dämoninnen. Durch ihre Einflüsterungen vom bösen Tun erhebt sich Ahriman nach 3000jähriger Bestürzung wieder, um den Kampf gegen Ōhrmazd wieder aufzunehmen. Ahriman, begeistert von ihr, küßt ihr Haupt. Von diesem Moment an wurde jene Beschmutzung, die man Menstruation nennt, an Ġēh offenbar. ⁶⁾ Ahriman will ihr schenken, was sie sich

1) Zitiert nach der Übersetzung von Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 59 ff.

2) Anders ist es bei Ōhrmazds Schöpfung. Von den 6 Ameša Spentas ist Ārmaiti weiblich (vgl. S. 2 f.). Über Ōhrmazd selbst sagt das Bundahišn, daß er bei der Schöpfung beide Geschlechter besaß; "Und Ōhrmazd hat durch seine Schöpfungstat die Stellung als Mutter und Vater der Schöpfung inne, denn als er die Schöpfung in der himmlischen Welt entwickelte, war dies seine Mutterschaft, und als er sie in den irdischen Zustand brachte, war dies seine Vaterschaft." Zitiert nach Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 67.

3) Vgl. V. 11:9,12; 18:16; weiter über sie bei Nyberg, RAI, S. 67, 108, 178, 340 f. Diese Dämonin wird auch 'die gelbliche Bušyastā' genannt; vgl. Yt. 18:2.

4) Vgl. V. 7:1 ff.; Yt. 4:2, 8.

5) Vgl. Widengren, Stand und Aufgaben I., S. 45; vgl. dazu Zatspram XXIV, 32 ff.

6) Vgl. Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 91.

wünscht. Ōhrmazd weiß jedoch, wie er diese Situation zu seinen Gunsten wendet. Er zeigt ihr sofort einen fünfzehnjährigen Mann. "Die Dämonin Ġēh heftete (sofort) ihren Sinn an ihn. Und die Dämonin Ġēh schrie dem Bösen Geist zu: 'Gib mir Verlangen nach dem Manne, daß ich ihn im Hause als Herrscher einsetze!' Aber der Böse Geist schrie: 'Ich sage nicht (mehr) zu dir, (dir) etwas zu wünschen, denn du verstehst (nur) zu wünschen, was nutzlos und schlecht ist.' Aber die Zeit war vorbei, wo er imstande gewesen wäre, nicht zu geben, was sie gewünscht hätte." ¹⁾ Nach Widengren symbolisiert diese Ġēh das erste Weib und sie gehört, im Gegensatz zu Gayōmart, dem ersten Mann, zur bösen Schöpfung. Widengren schreibt dann weiter:

"Im zervanistischen System war das Weib offenbar eine Schöpfung Ahrimans. Die sexuelle Lust war ja auch eine solche teuflische Schöpfung, und somit stimmt es also, daß die Frau als ein Mittel, diese Lust zu befriedigen, auch als ein Geschöpf des bösen Weltprinzips angesehen wird." ²⁾

Die Dämonin Ġēh ist übrigens Begleiterin eines jeden Mitgliedes des Männerbundes ³⁾.

Aga doithra: sie ist die Dämonin des bösen Blicks (Yt. 3:8).

Im Vendidad 1:9-12 haben wir eine Dämonenliste, die auch einige Dämoninnen, z.B. Būdī, Kundī usw., nennt. Sie sind zumeist Krankheitsdämoninnen.

Ahriman schuf auch eine Schar von Pairikās. Sie sind alle weiblich und oft von großer Schönheit. Sie erscheinen als schöne Frauen in menschlicher Gestalt, offenbar, um die Aša-gläubigen Männer zu locken und zu verführen ⁴⁾. Sie

1) Vgl. Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 91 ff.

2) Vgl. Widengren, Das Prinzip des Bösen, S. 52; vgl. auch Widengren, Stand und Aufgaben I., S. 45.

3) Vgl. Widengren, Die Religionen Irans, S. 24; über die Männerbünde weiter auf S. 26, Anm. 1.

4) Eine Pairikā ist "ein fremdländisches, ungläubiges Weib", "gleichzeitig aber auch ein Unhold mit übermenschlichen, dämonischen Fähigkeiten". Vgl. Geiger, OK, S. 332; vgl. auch Spiegel, Arische Periode, S. 220 ff.

gehen, nach Vendidad 11:9, an Feuer, Wasser, Erde, Rind und Pflanze heran.

Die Pairikās werden oft zusammen mit den Yātū - ebenfalls weibliche Dämonen - genannt.

Unter den bekanntesten Pairikās nennen wir Xnathaiti. Diese Hexe wurde von Angra Mainyu als Landplage geschaffen, nachdem Ahura Mazdā das 7. Land Vākereta, die Heimat des Igels, geschaffen hatte ¹⁾. Diese Pairikā versuchte, Keresāspa (Sch.: Garšāsp) zu verführen. Nach Dāstān i Dēnīk, Kap. VIII, kommen ein Dämon und eine Pairikā zu Yim und dessen Schwester Yimak, die beide dem Ẓahhāk entkommen waren. Der Dämon und die Pairikā erscheinen als Menschen, um die beiden irrezuführen, was ihnen auch gelingt. Nach dem Vorschlag jenes Dämon heiratet Yim die Pairikā und gibt dem Dämon seine Schwester zur Frau ²⁾. Im Bundahišn, Kap. IV, heißt diese Pairikā einfach Dāmōnin (vgl. S. 19, 167).

Eine andere Pairikā ist die "Frau Welt", die einmal dem Propheten Zarathustra selbst begegnet ist. Sie erschien ihm (Dēnkart, Buch VII, Kap. 4) in Gestalt eines schönen, vollbusigen Weibes, gab sich für die Göttin Spandarmat aus und verlangte seine Liebe. Zarathustra, gewarnt von Ahura Mazdā, befahl ihr, ihm ihren Rücken zu zeigen. Da sah dann der Prophet, daß ihr Rücken von Ausscheidungen zerfressen und voll von häßlichen Tieren wie Schlangen, Kröten u.a. war.

Die weltfeindlichen Züge dieser Erzählung können nicht aus dem ursprünglichen Zoroastrismus stammen, sondern sind zurückzuführen auf gnostische Anschauungen des Manichäismus und Zervanismus ³⁾.

1) Vgl. V. 1:9; Nyberg, RAI, S. 317.

2) Vgl. Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 277 ff.

3) Über diese Pairikā vgl. Bleichsteiner, R., Perchtengestalten in Mittelasien, in: Archiv für Völkerkunde, 8/1953, S. 72, und dort angegebene Literatur; vgl. auch Widengren, Stand und Aufgaben, I., S. 30, und dazu die Anmerkung 62.

Am deutlichsten tritt eine Pairikā im Yt. 8 auf, der dem Tištrya gewidmet ist. Diese Pairikā, Dužyātirya genannt (Yt. 8:51 - ihr Name bedeutet Mißernte), ist eine Gegnerin des Tištrya und wird auch durch ihn besiegt.

Wir kennen noch eine Pairikā mit Namen Mūš-parīk. Diese schädliche Pairikā hängt sich an Mond und Sonne und verursacht Mond- und Sonnenfinsternis ¹⁾.

Aus der nachislamischen Literatur kennen wir eine Anzahl von Parīs sowie einige weibliche Mythen- und Kultgestalten vom Typ der Perchten aus dem iranischen Volksglauben, der Legende und dem Märchen. Auf diese im einzelnen einzugehen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen ²⁾. Wir beschränken uns daher im folgenden auf das Schahname. Hier begegnen wir einer großen Zahl von Parīs und Ğādūs.

Zāl verliebt sich nach dem Schahname in eine Frau namens Rūdābe, die er später nach allerlei Schwierigkeiten heiratet (vgl. S. 31 ff.). Diese Frau aber stammt von Ẓahhāk ab, und sie wird Dīvzād, Dīvensproß (Sch. 7/693) und Baččeh-e aždahā, Drachenkind (Sch. 7/1188) genannt. Daher kann man sie als eine Pairikā ansehen ³⁾.

Auch Tahmīne und Manīže müssen in der ursprünglichen Fassung des Mythos eine Pairikā-Existenz gehabt haben, deren Spuren im Schahname jedoch noch stärker verwischt sind als bei Rūdābe (vgl. S. 51, 66).

Im Gegensatz zu den Pairikās (np.: Parī) sind die Yātūs (np.: Ğādū) im wesentlichen unverändert geblieben (vgl. S. 15 f.).

Rostam, Sohn des Zāl und der Rūdābe, lernt eine Ğādū kennen. Die Geschichte spielt sich ab auf seiner Fahrt nach Māzandarān (dem Norden des Landes und der Heimat der Dīvs), die er durchführte zur Befreiung des Königs Kay Kāūs aus der Gefangenschaft der Dīvs. Dieser König wurde durch einen

1) Vgl. Bundahišn, Kap. V A, 6-7; BdK, Kap. V; West, The Bundahis, Kap. 5:1,2 (dazu Anm. 1); 28:44.

2) Einige Anmerkungen darüber bei Bleichsteiner, R., Perchtengestalten in Mittelasien, in: Archiv für Völkerkunde, 8/1953, S. 58 ff.

3) Vgl. Spiegel, EA I, S. 568; EA II, S. 139.

Dīv, welcher vor ihm als Musikant auftrat und ihm ein schönes Lied über Māzandarān zur Laute vorsang, in dieses Land und in die Falle der Dīvs gelockt. Jene Ġādū nun erscheint Rostam in der Gestalt einer sehr schönen Frau. Rostam, der sich zuvor in einem Gesang über sein mühevoll-leben beklagt hat, dankt Gott für dieses Geschenk. Kaum kommt ihm jedoch der Name Gottes über die Lippen, verwandelt sich jene Ġādū - da sie jenen Namen zu hören nicht würdig ist - in ihre wahre Gestalt, nämlich in ein sehr altes und häßliches Weib, und wird von Rostam getötet (Sch. 12/395 ff.). Dieselbe Geschichte ereignet sich auf Esfandiyārs Fahrt nach Tūrān und endet ebenso (Sch. 15 b/175 ff.) ¹⁾.

Bahrām Čübīn, der aufrührerische Feldherr des Hormozd, reitet eines Tages einem Wildesel nach. Dieser führt ihn zu einem Garten, in dem ein Palast seine Aufmerksamkeit auf sich zieht. Da sieht Bahrām eine sehr schöne Frau mit einer Krone, die auf einem goldenen Throne sitzt und von zahlreichen schönen Dienerinnen umgeben ist. Er bleibt eine Weile bei dieser Frau und sie führen einen Dialog miteinander, dessen Inhalt kein Dritter erfährt. Zum Schluß sagt sie zu Bahrām: "Sei immer siegreich, immer geduldigen Herzens und beratend" ²⁾. Dann verläßt Bahrām den Palast, der Wildesel erscheint wieder und führt Bahrām an dieselbe Stelle zurück, von der er gekommen ist (Sch. 42/1427 ff.). Dieses Ereignis hinterläßt bei Bahrām einen großen Eindruck, und er entschließt sich, nach der Macht zu greifen. Die Gegner Bahrām Čübīns, König Hormozd und seine Leute, sehen in dem Wildesel einen Dīv, in dem Palast einen Friedhof und in der Frau eine Ġādūzan und meinen, das alles habe keinen anderen Zweck als den, Bahrām

1) Mehr Erfolg hat dagegen eine Ġādūzan mit Namen Sūsan in dem Epos Borzūnāme. Dieser türānischen Hexe gelingt die Festnahme einiger iranischer Helden, die jedoch von Rostam befreit werden. Vgl. Šafā, Ḥamāse, S. 304 f.

2) بدو گفت پیروزگر باش زن همیشه شکیا دل و رای زن

Sch. 42/1462

vom rechten Wege abzubringen (Sch. 42/1499 ff.).

Ganz anders sehen Bahrāms Anhänger die Sache. Für sie ist diese Frau nichts anderes als das personifizierte Glück des Bahrām (Sch. 42/1525 ff.).

Über das magische Bildwerk (ṭelesm), welches rümische Philosophen in Gestalt einer weinenden jungen Frau verfertigten, brauchen wir hier nicht zu sprechen (Sch. 43/1437 ff.), denn es handelt sich hier nicht um eine Ġādūzan, sondern nur um ein Bildwerk der Rümer, um die Weisheit der iranischen Gesandten zu erproben und um sie zugleich zu verspotten, was ihnen auch zum Teil gelingt.

Unter den mythischen Gestalten sind auch einige Männer, die die Pairikās (sowie Daēvas) beherrschten. So erfahren wir aus dem Avesta, daß Haušyoha Paradātā ¹⁾ (Sch.: Hūšang), Taxma Rūpa ²⁾ (Sch.: Ṭahmūraṣ), Yima ³⁾ (Sch.: Ġamšīd), Kavi Usa ⁴⁾ (Sch.: Kay Kāūs) und Hausravah ⁵⁾ (Sch.: Kay Xosrou) außer Menschen auch Pairikās beherrschten. Das Schahname stimmt in diesem Punkt mit dem Avesta im ganzen überein: Hūšang zieht, um seinen Vater Siyāmāk zu rächen, mit einem Heer von Menschen, Tieren und Parīs gegen Ahriman (Sch. 1/60-61). Ṭahmūraṣ herrscht ebenso im Schahname über Dīvs (= Daēvas) und Ġādūs (Sch. 3/29 f.). Auch Ġamšīd herrscht über Dīvs, Vögel und Parīs (Sch. 4/4).

Es muß jedoch gesagt werden, daß die späteren Pairikās, die sogenannten Parīs des Schahname, des Märchens und der nachislamischen Literatur überhaupt ihre Bösartigkeit und ihren Unglauben verloren, wohl aber an Schönheit gewonnen haben ⁶⁾. Sie können nicht mehr als dämonische Wesen angesehen werden, sondern als Feen oder gar als göttliche Wesen bzw. Engel (Sch. 7/858). Unverändert bleibt jedoch

1) Vgl. Yt. 5: 21-22; Yt. 19:26.

2) Vgl. Yt. 15:11-12; Yt. 19:28-29.

3) Vgl. Yt. 15:25-26; Yt. 19:31.

4) Vgl. Yt. 5:45-46.

5) Vgl. Yt. 5:49-50.

6) Vgl. Zbinden, Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube, S. 133.

die Bedeutung und Funktion der Yātū (np.: Ġādū). Sie bleiben weiterhin Dämoninnen (vgl. S. 13). Zusammenfassend können wir folgendes über die Yātū und Pairikā des Avesta und Ġādūzan des Schahname sagen: ihre Aufgabe sowohl im Avesta als auch im Schahname besteht darin, als Anhängerinnen der dunklen Mächte die Männer vom rechten Weg abzubringen. Sie sind, wie übrigens auch im Märchen, alt und häßlich, benutzen aber als Waffe gegen die Männer eine durch Zauberkraft gewonnene Schönheit. Allein das Aussprechen des Namens Gottes - das zwar zufällig scheint, aber nicht zufällig gemeint ist, sondern als Gegenwehr der lichten Mächte betrachtet werden soll - genügt, um sie zu entwandeln und sie in ihrer wahren Gestalt zu sehen. Die Heimat der Dämonen, also auch der Hexen, ist im Schahname Māzandarān und Indien ¹⁾, im Avesta Māzandarān und der 'Norden' schlechthin ²⁾.

Hiermit wollen wir das Kapitel der Pairikās beenden und zu den Menschen übergehen.

Die irdische Schöpfung, so erzählt uns das Bundahišn, Kap. I, vollbrachte Ōhrmazd in der Zeit, als Ahriman für 3000 Jahre des Handelns unfähig geschlagen zu Boden lag. Zuerst schuf Ōhrmazd die Geistes- ³⁾, dann die Körperwelt. Die Körperwelt schuf er in sechs Abschnitten und brauchte dazu 365 Tage, d.h. ein Sonnenjahr, geteilt durch 12 Monate (davon 11 Monate mit 30 Tagen und 1 Monat mit 35 Tagen).

Die Reihenfolge der sechs Schöpfungen ist folgende: zuerst schuf Ōhrmazd den Himmel in 40 Tagen, dann das Wasser in 55 Tagen, die Erde in 70 Tagen, die Pflanzen in 25, die Tiere in 75 und schließlich der Menschen in 70 Tagen. Zwischen jedem dieser Abschnitte und auch nach dem

1) Vgl. Sch. 14/64; 35a/229, 382.

2) Vgl. Yt. 5:22; 15:8; V. 7:2; 8:16-18; 10:16; 19:1; Y. 27:1; 57:32 u.a.

3) Vgl. darüber Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 65 ff.

letzten ruhte er sich fünf Tage aus ¹⁾. Als erstes Tier in der fünften Schöpfung schuf Ōhrmazd einen weissen, wie der Mond glänzenden Stier. Als ersten Menschen in der sechsten Schöpfung schuf er Gayōmart. Dieser Urmensch, der wie die Sonne glänzte, war vier nād lang und genauso breit. Diesen Urmenschen schuf Ōhrmazd auf der linken Seite des Vēh Daitē-Flusses in Ērānvēž, wo der Mittelpunkt der Welt ist, und jenen Stier schuf er auf der rechten Seite dieses Flusses. Ōhrmazd schuf den Stier und Gayōmart aus der Erde. Diese beiden, mit besonderen Merkmalen ausgestattet, sollten für die späteren Tiere und Menschen, welche aus ihrem Samen entstehen, als Vorbild dienen. Ihre Samen aber waren nicht aus dem Wasser, sondern aus dem Feuer geschaffen. Dann fiel der böse Geist über das Urrind und den Urmenschen. Das Urrind bekam vorher von Ōhrmazd Hanf zu fressen, um das Leiden der Tötung nicht zu spüren. Über Gayōmart aber brachte Ōhrmazd vorher den Schlaf. Das Leben des Gayōmart war vorher auf 30 Jahre ²⁾ festgesetzt. Nach Ablauf dieser Zeit mußte er sterben, damit die Menschen aus seinem Samen entstehen konnten. Als Gayōmart starb, fiel er auf die linke Seite und sein Same ging in die Erde ³⁾. Der Same des Gayōmart lag 40 Jahre in der Erde. Nach Ablauf dieser Zeit wuchsen Mahrē und Mahryānē (oder Mašyē und Mašyānē), das erste Menschenpaar, in Gestalt einer Rhabarberstaude empor. Zwischen dieses vom Stamm an miteinander verbundene Menschenpaar trat der 'Glücksglanz'. Später trennten sie sich voneinander und gingen von der Pflanzenwelt in die Menschenwelt über. Der 'Glücksglanz' ging in sie hinein

1) Ausführlich darüber Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 69 ff.

2) Nach dem Schahname heißt er Kayōmars. Hier ist er nicht der erste Mensch, sondern der erste König des Iran, und zugleich, wie alle Könige nach ihm bis einschließlich Ferīdūn, König der Welt. Über ihn vgl. weiter Hartman, Sven S., Gayōmart, Etude sur le syncretisme dans l'ancien Iran, Uppsala 1953.

3) Vgl. Bundahišn, Kap. IV; vgl. auch Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 73 ff.

als Seele ¹⁾. Nach dem Bundahišn, Kap. XIV, erfahren wir, daß dieses Paar 50 Jahre in Unschuld und dann als Mann und Frau lebte. Mit Mašyānē haben wir nach iranischer Vorstellung das erste Weib auf der Erde, welches etwa der alttestamentlichen Eva entspricht.) Im Schahname hören wir aber noch nicht von einem Weib. Die ersten Frauen, die im Schahname erscheinen, sind die beiden Schwestern des Ġamšīd (Yima), welche von Žaḥḥāk nach dessen Sieg über Ġamšīd entführt werden. Nach dem Bundahišn, Kap. XXXVI, liegt aber zwischen Gayōmart und Žaḥḥāk eine Zeitspanne von 1000 Jahren. Wir werden jedoch weiter unten sehen, daß wir nach anderen Quellen als dem Schahname auch in dieser Periode einigen Frauen begegnen, so daß wir auf diese Weise Anschluß an die ersten Frauen im Schahname finden. Die tausendjährige Zeit, welche zwischen Gayōmart und Žaḥḥāk liegt, können wir nach Kap. XXXVI des Bundahišn chronologisch so festlegen:

Gayōmart 30 Jahre, Zwischenzeit 40 Jahre und 6 Monate ²⁾, Mašyē und Mašyānē ohne Zeugung 50 Jahre, dieselben als Mann und Frau 93 Jahre, Haušyoha 40 Jahre, Taxma Rūpa 30 Jahre, Yima 616 Jahre und 6 Monate, derselbe verborgen 100 Jahre ³⁾.

Aus dem Bundahišn, Kap. XIV, erfahren wir einiges über das Zusammenleben von Mašyē und Mašyānē. In der ersten Zeit, in der sie als Pflanzen existierten, waren sie so gleich im Aussehen, daß nicht zu unterscheiden war, wer Mann und wer Weib war. Dann lebten sie als Mann und Frau. In den ersten 50 Jahren hatten sie kein Verlangen nach Vereinigung; vereinigten sie sich doch, so bekamen sie keine

1) Vgl. das Bundahišn, Kap. XIV; vgl. auch Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 75 f.

2) Das ist die Zeit, in der Gayōmarts Same in der Erde bleibt; die zusätzlichen 6 Monate sind die Zeit, die wir den 40 Jahren noch zufügen müssen, weil die Rhabarberstaude im 7. Monat (Mithra) aufwuchs. Vgl. Spiegel, EA I, S. 503; vgl. auch Windischmann, Zoroastrische Studien, S. 151.

3) Nach dem Schahname beträgt die Zeit zwischen Kayōmars und Žaḥḥāk 800 Jahre: Kayōmars 30 Jahre, Hūšang 40 Jahre, Tahmūras 30 Jahre und Ġamšīd 700 Jahre.

Kinder. Nach Ablauf dieser Zeit regte sich der Wunsch nach Nachkommenschaft, zuerst in Mašyē, dem Mann. Von ihnen stammt ein Paar, von diesem wiederum sechs Paare, alles Schwestern und Brüder, Mann und Weib. Ein Paar hieß Siyāmak ¹⁾, der Mann, und Vasāk, die Frau. Von diesen beiden letzteren stammen Fravāk, der Mann, und Fravākēn, die Frau. Wiederum von diesen stammen 15 Paare ab. 6 Paare davon sind Menschen. Ein Menschenpaar ist Hōšang, der Mann, und Gūzak, die Frau. Von diesen beiden stammen die Iranier ab. Wiederum ein anderes Menschenpaar heißt Tāz, der Mann, und Tāzak, die Frau, von denen die Araber abstammen, usw.

Nach dem Schahname ist Tahmūras der Sohn und Nachfolger des Hūšang. In den Rivayats (S. 297 f.) steht eine Geschichte über seine Frau: Es gelang Tahmūras, Ahriman so weit im Zaume zu halten, daß er auf ihm dreimal am Tag wie auf einem Pferd um die Welt reiten konnte. Ahriman wußte, daß dies dem Tahmūras nur auf Grund seiner Furchtlosigkeit gelang. Er schenkte der Frau des Tahmūras Honig und Seide und überredete die Frau, ihren Mann auszuforschen, ob er bei seinem Ritt um die Welt irgendwo Angst bekäme. Tahmūras gesteht seiner Frau im Vertrauen, daß es doch eine einzige Stelle gäbe, wo er sich fürchtete. Die teilt die Frau dem Ahriman mit, und so wirft Ahriman an der bezeichneten Stelle Tahmūras von seinem Rücken und frißt ihn. Die Seide aber, die Ahriman der Frau des Tahmūras schenkte, verursachte, daß an ihr die Zeichen der Menstruation sichtbar wurden, die seither den Frauen geblieben ist; denn die Seide kommt von den Würmern ²⁾.

Nach dem Bundahišn, Kap. IV, erfahren wir auch den Namen der Schwester des Yim (= Ġamšīd). Diese Frau heißt Yimak. Als der 'Glücksglanz' von ihm ging, nahm er aus Furcht vor den Dämonen eine Dämonin zur Frau und gab seine

1) Nach dem Schahname ist er der Sohn des Kayōmars und Vater des Hūšang.

2) Vgl. auch Spiegel, EA III, S. 519.

Schwester einem Dämon. Von Yim und der Dämonin "stammen Affe, Bär und Waldmänner mit Schwanz, die übrigen schädlichen Arten kamen von dem (zweiten Paare)" ¹⁾. Ausführlicheres darüber erfahren wir aus Dāstān i Dēnīk, Kap. VIII. Aus diesem Werk wissen wir, daß Yima später seine Schwester Yimak heiratete. Erzählt wird uns dies im Zusammenhang mit der Verwandten-Ehe (vgl. S. 167).

Nach dem Bundahišn, Kap. XXXV, erfahren wir, daß von Yima und seiner Schwester Yimak ein Paar gezeugt wurde, Aspiyān und Zarišūm. Von diesen nimmt das Geschlecht seinen Fortgang.

Nach dem Garšāspnāme heiratet Ġamšīd nach seiner Flucht von Žaḥḥāk in Zābol, einem seiner Aufenthaltsorte, die schöne und tapfere Tochter des Kūrang, des Königs des Landes. Das Mädchen heißt Parīčehre. Sie bekommen einen Sohn. Aus seinem Geschlecht stammen die späteren Könige von Zābol. Der Name Parīčehre läßt vermuten, daß diese mit jener Pairikā (vgl. S. 11 f.) identisch ist. Nach dem Muğmal heißt sein Sohn Sūr (Garšāspnāme: Tūr). Hier wird über Ġamšīd weiter erzählt, daß er Māhang, die Tochter des Königs von Māčīn, geheiratet hatte (Muğmal, S. 25). Aus dieser Ehe hatte er zwei Söhne namens Hatvāl und Homāyūn. (Nach einer anderen Überlieferung heißen sie Fānak und Nūnak). Von Homāyūn stammt nach dem Muğmal auch Abtīn, der Vater des Ferīdūn, ab. Eine andere Frau des Ġamšīd soll Lūlū geheißt haben ²⁾.

Über Žaḥḥāk gibt uns das Bundahišn genügend Auskunft. Von väterlicher Seite stammt er von Gayōmart, von mütterlicher Seite über Uta ³⁾ von Ahriman ⁴⁾ ab. Nach dem Dāstān i Dēnīk (Kap. LXXI, 5.; LXXVIII, 2.) ist die Mutter des

1) Zitiert nach Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 278.

2) Vgl. Justi, Iranisches Namenbuch, S. 144.

3) Nach dem Dāstān i Dēnīk (Kap. LXXI, 5.; LXXVIII, 2.) heißt sie Vadak; so auch bei Ṭabarī (I, S. 134). Bei Gardīzī (S. 3) da.

4) Vgl. Bundahišn, Kap. XXXV. Nach Ṭabarī (I, S. 134) ist sie eine Tochter des Vinuḡahān, nach Ibn Balxī (Farsname, S. 16) eine Schwester des Ġamšīd.

Žaḥḥāk die Frau, die den Ehebruch zuerst beging, und zwar schon zu Lebzeiten ihres Gatten und ohne dessen Erlaubnis mit ihrem Sohn Žaḥḥāk. Daher muß man Žaḥḥāks Boshaftigkeit nicht der väterlichen, sondern der mütterlichen Seite zu rechnen. Obwohl das Schahname im Gegensatz zum Bundahišn und Dāstān i Dēnīk nur seinen Vater und seinen Beinamen ¹⁾ nennt, stimmt es aber mit dieser Meinung, bzw. mit dem Bundahišn und dem Dāstān i Dēnīk, insoweit überein, indem Žaḥḥāk als ein unechter Sohn abgestempelt und die Schuld seiner Mutter zugeschrieben wird (vgl. S. 124). Nach dem Muğmal (S. 40) hatte Žaḥḥāk mehrere Frauen, darunter die Tochter des Xankās und die des Samandūn. Er reiste (so Muğmal, S. 41) auch zur Insel Barmūniye, um die beiden Töchter des Rāgeb und Ġāleb zu heiraten, wurde jedoch gefangengenommen.

Nach dem Yašt 5:34; 9:14; 15:24 wissen wir, daß Žaḥḥāk zwei sehr schöne Geliebte hatte, Arnavāč und Sohavāč mit Namen. Diese beiden sind die ersten Frauen, die unter den Namen Arnavāz und Šahrnāz im Schahname erscheinen. Nach dem Muğmal (S. 26, 27) hatte Žaḥḥāk auch zwei Töchter. Von einer sollen die zwei Söhne des Ferīdūn abstammen, von der anderen, die nach Kābol ging, Mehrāb.

1) Žaḥḥāks Beiname ist Bīvarasp (Sch. 4/84-85), bzw. Bevarasp (Bundahišn, Kap. IX). Sein Vater heißt nach dem Sch. 4/77 Merdās, eine verdorbene Form des Namens Xrūtasp des Bundahišn, Kap. XXXV, 7.

A. ÜBER DIE EINZELNEN FRAUEN DES SCHAHNAME

I. Frauen des Adels

Einleitendes

Was kann man über die Frauen des Schahname Charakteristisches sagen? Wollten wir die Sache allgemein betrachten, dann hätten wir nicht mehr als dieses zu sagen: Sie sind unwissend, rechtlos und Sklavinnen der Männer. Um mit Nöldeke zu sprechen: "Die Frauen spielen im Schahname keine sehr aktive Rolle. Sie treten fast nur als Gegenstand des Begehrens oder der Liebe auf." ¹⁾

Damit hätten wir, ohne ein Risiko einzugehen, für das Schahname und darüber hinaus für den ganzen Orient eine gültige Aussage gemacht. Sie ist aber nichtssagend und im Falle des Schahname unverantwortlich. Man kann natürlich ohne weiteres sagen, daß auch im Schahname Frauen, wie ich gezeigt habe (vgl. S. 113 f., 192 f.), oft genug verachtet werden. Aber diese allgemeine Geringschätzung und Verachtung des Weibes, welche zum größten Teil auf den Einfluß der zervanistischen Ethik (vgl. S. 11, 192) zurückzuführen sind, betreffen die einzelnen weiblichen Gestalten des Schahname sehr selten. Darum gilt das obige Urteil für andere weibliche Figuren der persischen Literatur, wie etwa auf die des Nezāmī und die von seinen Nachahmern geschaffenen Figuren, viel besser als auf Ferdousīs weibliche Gestalten. Die Frauen des Schahname gleichen nicht jenen lustbegierigen Frauen in der sonstigen persischen Epik, die sich manchmal in ihrem goldenen Käfig mehr Freiheiten, ja sogar Frevel erlaubten, als

von einer Frau des islamischen Orients zu erwarten ist ¹⁾. Um solche Frauen zu schaffen, ist Ferdousī viel zu vornehm. Seine dehkānische Herkunft und Erziehung - im Gegensatz zu den aus dem Volke stammenden und mit islamischer Erziehung aufgewachsenen Dichtern - lassen dieses nicht zu ²⁾. Die Frauen des Schahname gleichen aber auch nicht jenen kalt und fremd wirkenden Frauen, die mit üppigen Figuren auf manchen persischen Miniaturen zu sehen sind. Die Frauen des Schahname sind lebendige Figuren mit viel Wärme, Tapferkeit, Verstand und sogar einer gewissen Selbstständigkeit. Wer den Frauen des Schahname mehr Aufmerksamkeit geschenkt hat, als es ein in einem so großen Werk fast verschwindendes Thema zu erfordern scheint, wird bestätigen, daß das obige Urteil über die Frauen des Schahname nicht im geringsten auf Sentimentalität beruht.

Als Geliebte sind die Frauen des Schahname höchst selbstlos, für ihre Liebe zu allem bereit und schrecken vor keiner Gefahr zurück. So Manīze, die wegen Bīzan auf ihre Familie und Heimat verzichtet und seinetwegen um ein Stück Brot betteln geht, obwohl sie eine Königstochter ist.

- 1) Ich denke dabei an viele Nezāmī-Figuren. Es ist an sich sehr gut, daß die persische Epik im Gegensatz zur späteren Lyrik heterosexuell eingestellt ist und nicht, wie letztere, homosexuell. Wir müssen jedoch streng unterscheiden zwischen den übertriebenen Schilderungen der heterosexuellen Erotik in der romantischen Epik jenes Nezāmī und seiner Nachahmer und der Mäßigung in der heroisch-ritterlichen Epik des Ferdousī und seiner Nachahmer. Selbst unter seinen Nachahmern bleibt Ferdousī in seinen Schilderungen der Maßvolle.
- 2) Bei diesem tugendhaften Dichter ist eine unantastbare Keuschheit stets vorbildlich und das in einem Lande, in dem selbst die gefeiertsten Dichter zugleich Verfasser von pornografischen Schriften sind. So ist z.B. Sa'dī bekannt als pädagogischer Schriftsteller. In einem Land, in dessen Dichtkunst die Satire die Stelle des Humors und der Witz die Stelle der Anekdote einnehmen und Homosexualität ein beliebtes Thema bleibt, ist die Erscheinung des Schahname mit seinem beispiellos tugendhaften Inhalt seltsam genug.

¹⁾ Vgl. Nöldeke, Das iranische Nationalepos, S. 59.

Und so auch Rūdābe, die in ihrer Liebe zu Zāl nicht einmal den Tod fürchtet, den ihr Vater ihr angedroht hat.

Als Gattinnen sind sie treue Kameradinnen des Mannes. Man denke an Sūdābe und den Beistand, den sie ihrem Gatten Kay Kāūs leistet, als er im Gefängnis ihres Vaters sitzt. Dieser Beistand bringt sie schließlich ins Gefängnis neben ihren Gatten.

Als Mütter leben sie nur für ihr Kind. Das beste Beispiel ist hier Farānak, die Mutter des Ferīdūn, in ihrem unermüdlichen Kampf um ihr Kind, als sie dessen Leben von Žaḥḥāk gefährdet sieht. Zu solchen Müttern gehören auch Tahmīne, Mutter des Sohrāb, und Ġarīre, Mutter des Farūd, mit ihrem traurigen Ende.

Als Heldinnen sind sie, wie Gordāfrīds Beispiel zeigt, Männern gleich tapfer. Und doch sind sie zart und voller Weiblichkeit.

1. Arnavāz und Šahrnāz

Diese beiden Schwestern sind die ersten Frauen, denen wir im Schahname begegnen. Sie sind Ġamšīds Töchter ¹⁾; nachdem Ġamšīd von Žaḥḥāk besiegt worden ist, werden seine beiden Töchter aus seinem Hause von Žaḥḥāks Männern entführt und dessen Harem zugeführt. Žaḥḥāk bringt den beiden Schwestern Bösartigkeit bei wie auch Zauberei und Betrug (Sch. 5/5-11). Bis zum Sieg Ferīdūns über Žaḥḥāk bleiben die beiden in Žaḥḥāks Harem, werden dann jedoch von Ferīdūn befreit und wieder auf den rechten Weg gebracht. Daraufhin erzählen die beiden Ferīdūn von ihrem Leid und Žaḥḥāks Frevel, loben Ferīdūns Mut und Tapferkeit und unterrichten ihn von Žaḥḥāks Plan (Sch. 5/311-348). Žaḥḥāk erfährt durch Kundrav, einen seiner Vertrauten, von dem, was in seiner Abwesenheit in seinem Palast

1) Auch seine Schwestern genannt; vgl. Gardīzī, S. 5; Muğmal, S. 27; vgl. auch Justi, Iranisches Namenbuch, S. 293; Hansen, Das iranische Königsbuch, S. 14; nach Ṭabarī I, S. 135, heißen sie Arnavāz und Sanavāz. Die erstere wird in anderen Quellen auch Īrāndox̄t genannt.

vor sich geht. In jener Nacht, die Ferīdūn mit Šahrnāz und Arnavāz in Žaḥḥāks Harem verbringt, erscheint Žaḥḥāk, von Kopf bis Fuß in Eisen gekleidet. Von Eifersucht geplagt zieht er seinen Dolch, um Šahrnāz und Arnavāz zu töten, wird jedoch von Ferīdūn, der ihn mit seiner Keule auf den Kopf schlägt, an der Tat gehindert (Sch. 5/349-429).

Später hören wir noch einmal von den beiden Schwestern, und zwar an einer kurzen, doch sehr wichtigen Stelle: sie schenken dem fünfzigjährigen Ferīdūn drei Söhne, welche später Salm, Tūr und Īrağ geheißen werden (vgl. S. 29). Die beiden älteren Söhne, Salm und Tūr, sind von Šahrnāz und der jüngste, Īrağ, von Arnavāz (Sch. 6/52) ¹⁾. Soweit ihre Geschichte bei Ferdousī.

Šahrnāz und Arnavāz sind dieselben Frauen, denen wir im Avesta unter den Namen Sohavāč (d.h. nützliche Reden führend) ²⁾ und Arnavāč (d.h. gewährende Worte sprechend; deren Gebet Gewährung findet) ³⁾ begegnen. Im Yt. 5:34 heißt es: "... - und daß ich (Thraitauna = Ferīdūn) seine beiden Geliebten (d.h. Dahākas = Žaḥḥāks Geliebte), Sohavāč und Arnavāč, entführe, die von sehr schöner Gestalt sind, (um sie zu gewinnen?), die die wunderbarsten der Welt sind" ⁴⁾. Aus dieser kurzen Stelle können wir nur sehr wenig über sie erfahren, und trotzdem ergibt sich einiges von nicht geringer Bedeutung. Sie sind Žaḥḥāks Geliebte und das stimmt auch mit dem Schahname überein. Wir erfahren zwar hier nicht, daß die beiden Schwestern oder Töchter des Ġamšīd sind. Es ist aber anzunehmen, daß die beiden zum Hause Ġamšīds gehören. Es wird hier weiter

1) Muğmal, S. 27, stimmt mit dem Schahname überein, fügt aber auch hinzu, daß nach anderen Berichten Salm und Tūr von einer Tochter des Žaḥḥāk stammen (vgl. S. 21). Spiegel, EA I, S. 545, hielt dieses für "ziemlich spät und unglaubwürdig".

2) Vgl. Justi, Iranisches Namenbuch, S. 293, unter: Sawahhawāč.

3) Vgl. Justi, a.a.O., S. 89, unter: Erenawāč.

4) Vgl. Lommel, Die Yāst's, S. 35. Dasselbe wiederholt sich auch im Yt. 9:14; 15:24.

von Ferīdūn der Wunsch geäußert, die beiden zu entführen. Dabei ruft er die verschiedenen Gottheiten wie die Göttin Anāhitā (Yt. 5:34), die Göttin Aši (Yt. 9:14) und Vāyu (= Wind; Yt. 15:24) zu Hilfe. Dieser Wunsch wird ihm im Avesta (wie auch im Schahname) erfüllt.

Nach Ferdousī heiratet Ferīdūn die beiden von ihm befreiten Frauen. Im Avesta konnte es auch nicht anders sein, denn nach der Sitte des Männerbundes, zu dem Ferīdūn gehörte, muß der göttliche Drachentöter die befreiten Frauen heiraten ¹⁾.

In Bezug auf die Schönheit der beiden Frauen stimmen Schahname und Avesta ebenfalls überein. Im Avesta sind sie "von sehr schöner Gestalt" und "die wunderbarsten der Welt"; im Schahname dagegen werden sie poetischer geschildert. Sie sind schön (Sch. 5/337; 6/52), sonnen- gesichtig (Sch. 5/51, 55, 311), mondgesichtig (Sch. 5/ 60, 354), sie haben Lippen wie Achat (Sch. 5/388), Augen wie schwarze Narzissen (Sch. 5/423), das Gesicht ist hell wie der Tag, die Haare sind schwarz wie die Nacht (Sch. 5/424), und ihre Gestalt ist groß und schlank wie eine Zypresse (Sch. 5/67, 354).

2. Farānak (Ferānek)

Sie ist die Gattin des Abtīn und Mutter des Ferīdūn. Diese tapfere und selbstlose Mutter ist eine der charaktervollen Frauen im Schahname. Ihre Aufgabe besteht darin, ihren Sohn Ferīdūn um jeden Preis zum König des Iran zu machen und das Volk von der Fremdherrschaft des Usurpators Žaḥḥāk zu befreien. Es wird über sie wenig erzählt,

1) Vgl. Widengren, Die Religionen Irans, S. 24, 45 ff. Die Spuren dieser Organisation kann man im Schahname deutlich erkennen und verfolgen; ich kann hier jedoch nicht darauf eingehen. Über diese Organisation vgl. Wikander, Der arische Männerbund, Lund 1938; Widengren, a.a.O., S. 23 f., 41 ff., 65 f.; derselbe, Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze, in: Orientalia Suecana II/1953, S. 41-111.

und trotzdem liegt in den Worten des Dichters ein so respektvoller Ton, daß der Leser unwillkürlich beeindruckt wird. Ihre Geschichte ist kurz die folgende: Žaḥḥāk weiß nach einer furchtbaren Vision, die ihm vom Mōbad Zīrak gedeutet wird, daß er von einem Keulenträger namens Ferīdūn besiegt werden wird. Dieser Mann, so erzählt der Mōbad weiter, sei jedoch noch im Mutterleib. Dann wird Ferīdūn von Farānak geboren. Parallel zu diesem Ereignis geschieht etwas Wunderbares: eine Kuh (sie heißt Barmāye) wird geboren, so schön wie ein männlicher Pfau, daß man ihresgleichen vorher noch nicht gesehen hat. Die Männer des Žaḥḥāk suchen jetzt überall das Kind (Ferīdūn), um es zu töten, bevor es erwachsen ist und gefährlich wird. Statt des Kindes finden sie jedoch dessen Vater Abtīn, den sie töten (Sch. 5/47-120). Ab jetzt tritt Farānak ¹⁾ in den Vordergrund. Besorgt um das Leben ihres Kindes, flieht sie mit ihm zu dem Besitzer jener Kuh mit der Bitte, das Kind mit der Milch der Barmāye großzuziehen. Drei Jahre lang bleibt das Kind dort und wird mit der Milch der Kuh ernährt. Inzwischen sucht Žaḥḥāk überall nach dem Kind. Eine innere Stimme warnt Farānak, daß ihr Kind in Gefahr sei. Sie eilt zu dem Mann und holt ihr Kind ab. Auf der Spur des Kindes findet Žaḥḥāk die Kuh, schlägt sie tot ²⁾ und setzt das Haus des Abtīn in Brand. Jetzt flieht Farānak mit dem Kind zum Berg Albōrz. In diesem Berg wohnt ein guter, frommer Mann. Farānak, im Bewußtsein der Sendung ihres Sohnes (Sch. 5/141) und

1) Avest. Frēni. Wir finden zwar im Avesta (Yt. 13:39, 140) mehrere Frauen, die Frēni heißen (darunter auch die Tochter des Zarathustra), aber nicht als Gattin des Abtīn (avest. Athvya). Nach Muḡmal, S. 27, heißt sie Farirāng, Tochter des Tahūr, König des Beslā im Mācīn.

2) Die Geschichte von Ferīdūn und der Kuh scheint eine Parallele zu derjenigen von Gayōmart und dem Stier zu bilden (vgl. S. 17). An die Stelle des Ahriman tritt hier Žaḥḥāk. Wie Ahriman den Stier tötet, so tötet Žaḥḥāk die Kuh. Ansonsten sind die beiden Geschichten jedoch völlig verschieden. Diese Parallelität genügt aber, um von einer Spur der Urmenschexistenz des Ferīdūn im Schahname zu sprechen.

ihrer eigenen Aufgabe, übergibt das Kind diesem Mann (Sch. 5/121-148).

Hiermit kann man die Aufgabe der Farānak und damit ihre Rolle als beendet betrachten. Ihr Anteil an dem, was nachher geschieht, ist nicht von Bedeutung. Ferīdūn kommt als sechzehnjähriger Junge aus dem Berg Albōrz zurück zu seiner Mutter, um von dieser seine Herkunft zu erfahren. Farānak unterrichtet ihn, daß er ein Abkömmling des Tahmūras sei ¹⁾ und erzählt ihm dann, was sie alles durchgemacht hat. Ferīdūn entschließt sich zur Rache. Farānak, besorgt um das Leben ihres Sohnes, warnt ihn vor der Macht des Žahhāk (Sch. 5/149-182). Bevor Ferīdūn als Führer eines Heeres, das dem Aufruf des Schmiedes Kāve gefolgt ist und sich gesammelt hat, gegen Žahhāk in den Kampf zieht, geht er zu seiner Mutter, um sich von ihr zu verabschieden. Farānak betet weinend für ihren Sohn und für eine Welt, frei von Unwissenden (Sch. 5/251-253). Nachdem Žahhāk von Ferīdūn besiegt worden ist, sehen wir Farānak noch ein letztes Mal. Als sie von dem Sieg ihres Sohnes hört, wäscht sie sich zuerst, wirft sich dann auf den Boden, betet und tut eine Woche lang den Armen viel Gutes. Dann feiert sie eine Woche lang mit Edelleuten. Später beschenkt sie ihren Sohn mit vielen kostbaren Dingen (Sch. 6/14-31).

Der Dichter lobt diese Frau mit Worten wie 'tugendvoll' (pōrhnar, Sch. 5/92), 'klug' (xeradmand, Sch. 5/121) und 'gesegnet' (farxonde, Sch. 5/122).

¹⁾ Nach anderen Quellen, so auch Bundahišn, Kap. XXXV, ist er ein Nachkomme des Ġamšīd. Es muß jedoch berücksichtigt werden, daß im Schahname Tahmūras, im Gegensatz zu den anderen Quellen, Vater des Ġamšīd und nicht dessen Bruder ist. Nach dem Bundahišn, Kap. XXXV, hat Ferīdūn noch zwei andere Brüder. Sie sind älter als Ferīdūn und heißen Barmāyūn und Katāyūn. Das stimmt auch mit dem Schahname (5/45) überein - hier heißen seine Brüder Pōrmayē und Kīyanuš (Sch. 5/273).

3. Ārzū, Māh Āzādexūy und Sahī (Die Töchter des Sarv von Yemen)

Ferīdūn sucht für seine drei Söhne drei Mädchen. Zu diesem Zweck schickt er seinen Vertrauensmann Ġandal zu den Höfen der Könige. Er beschreibt ihm auch, wie die Frauen sein müssen: sie müssen erstens drei Geschwister edler Herkunft sein und gemeinsame Eltern haben. Zweitens müssen sie sehr schön aussehen und zugleich einander in dem Maße ähnlich sein, daß man sie sowohl in der Figur als auch im Gesicht nicht voneinander unterscheiden kann (Sch. 6/54-59). Ġandal sucht in der ganzen Welt und findet zum Schluß diese Bedingungen nur in den drei Töchtern des Sarv von Yemen vereint (Sch. 6/67-68). Dem König fällt es aber schwer, sich von seinen Töchtern zu trennen, wagt es jedoch nicht, dem Gesandten des Ferīdūn abzusagen. Darum bedeutet er dem Gesandten, daß er die drei Bewerber selber zu sehen wünsche. Ferīdūn erkennt zwar die Hintergedanken des Sarvs, schickt aber trotzdem seine Söhne an den Hof des Sarv und gibt ihnen Anweisungen und Ratschläge, um mit den Listen des Sarvs fertig zu werden. Der Sarv prüft die drei Bewerber durch allerlei Fragen, zuletzt auch durch Zauberei, in der Absicht, sie abweisen zu können, was jedoch nicht gelingt. Er sieht sich letzten Endes gezwungen, seine drei Töchter, ausgestattet mit vielen Gütern, mit ihnen abreisen zu lassen.

Diese drei Mädchen, wie auch die Söhne des Ferīdūn, haben noch keine Namen ¹⁾. Jetzt, in der neuen Heimat, bekommen sie von Ferīdūn ihre Namen. Die älteste, welche die Frau des ältesten Sohnes Salm wird, bekommt den Namen Ārzū(y). Die mittlere, Frau des Tūr, wird Māh Āzādexūy genannt, die jüngste, Frau des jüngsten Sohnes Īrağ, Sahī (Sch. 6/m VI, 42-43). Ārzū bedeutet 'Begehren, Begierde'; Māh Āzādexūy bedeutet 'Mond (der Schön-

¹⁾ Sch. 6/53, 85, 86. Der Grund hierfür ist der, daß sie nicht in den Mund des Pöbels kommen sollen und man den Zaubernern das Handwerk legen will (vgl. S. 118).

heit) von edler Anlage' und Sahī ist 'die hohe (wie die Zypressen)' ¹⁾.

Diese drei Frauen sind nirgends als Hauptfiguren zu entdecken. Sie rücken erst dann ein wenig in den Vordergrund, als sie auf Anordnung ihres Vaters für eine Weile neben den Söhnen des Ferīdūn sitzen und danach rasch in ihre Häuser zurückgehen (Sch. 6/m IV, 5 ff.; m V, 4 ff.). Es ist ausschließlich von ihrer Schönheit die Rede und das auch in sehr übertriebenem Ton.

4. Māhāfrīd und ihre Tochter

Nachdem Salm und Tūr auf gemeine Weise ihren Bruder Īrağ, den Lieblingssohn des Ferīdūn, ermordet haben, wünscht sich Ferīdūn nichts anderes, als daß Īrağ von einem aus seinem Geschlechte gerächt wird (Sch. 6/460-461). Ferīdūn findet im Harem des Īrağ eine schwangere Frau. Diese sehr schöne Frau, die von Īrağ sehr geliebt worden war, heißt Māhāfrīd ²⁾ (Sch. 6/473-475), eine Tochter des Tūr (Sch. 13 f/2960). Nun setzt Ferīdūn seine ganze Hoffnung in sie und ihr noch nicht geborenes Kind. Zu seiner Enttäuschung bekommt sie aber ein Mädchen (Sch. 6/477-478). Ferīdūn gibt jedoch nicht auf. Er läßt dieses Mädchen sorgfältig erziehen, bis sie in das Heiratsalter kommt. Ferīdūn gibt sie einem Sohn seines Bruders, Pašang mit Namen, zur Frau. Dieses Paar bekommt einen Sohn und damit sind die Erwartungen des Ferīdūn erfüllt. Aus lauter Freude erlangt Ferīdūn seine Sehkraft, die er nach der Ermordung des Īrağ verloren hatte (Sch. 6/436, 464), wieder (Sch. 6/489). Der Knabe bekommt den Namen Manūčehr. Dieser rächt dann später Īrağ und wird König des Iran. Māhāfrīd und ihre Tochter ähneln in einem Punkt Farānak, der Mutter des Ferīdūn: von ihrem Schicksal hängen alle Hoffnungen des Volkes und die Zukunft des Landes ab.

1) Vgl. Justi, Iranisches Namenbuch, S. 42, 185, 275.

2) Der Name bedeutet "Segen des (Ized) Māh", vgl. Justi, Iranisches Namenbuch, S. 185.

Wie die Mutter des Manūčehr und Tochter der Māhāfrīd hieß, erfahren wir aus dem Schahname nicht. Ta'ālibī, S. 52, nennt Manūčehr einen Sohn der Māhāfrīd. Nach Ṭabarī I, S. 265, und dem Bundahišn, Kap. XXXV, liegen zwischen Manūčehr und Ferīdūn mehrere Generationen. Nach dem Bundahišn hat Īrağ drei Kinder, Zwillingssöhne namens Vanītār und Anastob, die von Salm und Tūr getötet werden, und ein Mädchen namens Gūza, die von Ferīdūn versteckt wird. Gūza bekommt dann eine Tochter und wird selbst von Salm und Tūr getötet. Ihre Tochter aber wird wieder von Ferīdūn verborgen, und so geht es weiter, bis schließlich Manūčehr, der Rächer des Īrağ, geboren wird. Danach ergibt sich also folgende Genealogie: Manūčehr, Sohn des Manūšx^varnār, Sohn des Manūšx^varnāk; Mutter des letzteren ist Gūza, Tochter der Aira, Tochter der Thrīta, Tochter der Bitā, Tochter der Frazūša, Tochter der Zūša, Tochter der Frazuza, Tochter der Gūza, Tochter des Īrağ, Sohn des Ferīdūn. Daß diese Genealogie die ursprüngliche ist, braucht nicht betont zu werden.

5. Rūdābe und ihre Mutter Sīndox

Zāl entschließt sich nach der Versöhnung mit seinem Vater Sām zu einem Zug mit dem Heer durch Kābol. In Kābol regiert Mehrāb, ein Götzendiener und Nachkomme des unreinen Geschlechts des Žahhāk ¹⁾. Er kommt Zāl, dem mächtigen Fürsten aus dem Nachbarland Zābol, dessen Vater er Tribut zahlen muß, mit vielen kostbaren Geschenken entgegen. Zāl empfängt ihn freundlich und findet Gefallen an ihm, so daß er ihn nach seiner Rückkehr in Gegenwart seiner Begleiter lobt. Einer der Begleiter des Zāl nutzt die Gelegenheit und erzählt Zāl von der schönen Rūdābe, der Tochter des Mehrāb. Bei seinem nächsten Besuch lädt Mehrāb Zāl zu sich ins Haus ein. Diese Ein-

1) Spiegel, EA I, S. 567, vermutet in Mehrāb einen Buddhisten.

ren Flußseite zu Boden fällt. Dann schickt er den Knaben mit dem Boot auf die andere Seite, um die Beute zu holen, und schafft auf diese Weise Kontakt zwischen den Dienerinnen und dem Knaben (Sch. 7/417-432). Es findet ein lebhaftes Gespräch zwischen den Dienerinnen und dem Knaben statt. Die Dienerinnen loben ihre Herrin und der Knabe seinen Herrn. Zāl, der von weitem diese Szene beobachtet hat, fragt den Knaben nach dessen Rückkehr aus. Dann schickt er jemanden mit Edelsteinen und fünf golddurchwirkten Seidenbrokaten zu den Dienerinnen, damit sie diese Geschenke Rūdābe mitnehmen. Er läßt sie noch wissen, daß er eine Botschaft für Rūdābe habe, die aber geheim bleiben müsse. Die schlauen Dienerinnen schicken Zāl jedoch einen Rat:

"...
Eine Rede bleibt nie geheim, es sei denn,
sie bliebe zwischen zwei Personen,
..." 1)

Auf diese Weise locken sie Zāl, wie sie selbst sagen (467), in die Falle, denn Zāl kommt nun selbst zu ihnen. Sie loben zuerst Sām und Zāl und halten dann eine lange Rede über Rūdābes Schönheit. Sie übertreiben so stark, daß Zāl sie um Hilfe bittet. Sie versprechen ihm, die Liebe Rūdābes für ihn zu gewinnen, als ob Rūdābe von der ganzen Geschichte keine Ahnung hätte. Sie raten ihm, nachts mit Hilfe einer Strickleiter auf die Dachterrasse von Rūdābes Palast zu schleichen. Dann kehren die Dienerinnen zurück. Nach einem lebhaften und sehr realistisch geschilderten Wortwechsel mit dem Türhüter des Palastes, der die Mädchen anfährt 2), gehen sie zu ihrer Herrin und berichten von ihrem Zusammentreffen mit Zāl. Rūdābe schmückt ihr Haus und wartet auf Zāl. Nachts kommt Zāl

1) پرستنده با ماه دیدار گفت : "هرگز نماند سخن در نهفت
مگر آنکه باشد میان دوتن" ...
Sch. 7/465-466

2) Nöldeke, Das iranische Nationalepos, S. 71, würdigt dieses Stück als die 'allerliebste Dialog-Szene des Schahname'.

in Begleitung seines Knaben unter die Mauern des Palastes. Rūdābe wartet schon auf der Terrasse. Nach einem kurzen Gespräch klettert Zāl mit Hilfe der Strickleiter nach oben, und dann gehen sie Hand in Hand in Rūdābes Zimmer 1). In dieser Nacht versprechen sie sich ewige Liebe und verpflichten sich, trotz aller Schwierigkeiten und Hindernisse, die ihrer Liebe im Wege stehen, zu heiraten. Bei Morgendämmerung verabschiedet sich Zāl von Rūdābe und geht auf demselben Weg zurück, auf dem er gekommen ist. Nun schreibt Zāl einen Brief an seinen Vater Sām und bittet ihn, mit dieser Heirat einverstanden zu sein. Er erinnert ihn dabei an sein Versprechen, welches er seinem Sohn gab, als er ihn von jenem Berg zurückholte (vgl. S. 32, Anm. 3). Sām erhält diesen Brief und weiß nicht, wie er sich verhalten soll. Er hat große Bedenken wegen dieser Heirat. Er quält sich vor allem mit folgenden Gedanken: Rūdābe, die Götzendienerin, stammt aus dem unreinen Geschlecht des Žaḥḥāk, der tausend Jahre lang dem Iran Verderben brachte. Und wer ist sein Sohn Zāl? Einer, der vom Vogel großgezogen wurde! Was soll aus so einer Heirat werden? Und wenn ich 'Nein' sage? Dann habe ich mich allen als ein Mann gezeigt, der rohe Worte spricht und sein Versprechen nicht hält 2). Sām zieht die Mōbads zu Rate und nachdem diese ihm versichert haben, daß der Himmel diese Heirat genehmige, schickt er Zāls Boten zurück mit seiner Einwilligung. Dann geht er zum König, um dessen Genehmigung für diese Heirat einzu-

1) Nach Ta'ālibī, S. 80, werden Zāl und Rūdābe zunächst auf der Dachterrasse ohnmächtig. Die Dienerinnen bringen sie mit Rosenwasser wieder zu sich und führen sie ins Zimmer, wo die Dienerinnen bis morgens bei ihnen bleiben.

2) Die Stelle (Sch. 7/684-696) halte ich für eines der eindrucksvollsten Stücke des Schahname. Der innere Kampf zwischen Liebe, Schuldgefühl eines Vaters und Treue eines Helden einerseits und den Verpflichtungen dem König und dem Lande gegenüber andererseits, gibt ein beredtes Beispiel von Sāms menschlicher Größe.

holen (Sch. 7/433-728) ¹⁾. Hier tritt eine Frau in die Geschichte ein. Sie ist eine Botin und ihre Aufgabe besteht darin, der Rūdābe von Zāl Nachrichten zu bringen und umgekehrt. Natürlich darf keiner von ihrem Auftrag erfahren. Sie muß also schweigen können. An jenem Tag, an welchem sie Rūdābe die Nachricht von Sāms Einwilligung überbringt, wird sie bei der Rückkehr in den Palast von Rūdābes Mutter Sīndox̄t gesehen. Aus Angst, von Sīndox̄t erkannt zu werden, wirft sie sich auf den Boden, um mit diesem Akt der Höflichkeit Sīndox̄t abzulenken, was aber fehlschlägt. Sie kommt Sīndox̄t, die sie schon mehrere Male gesehen hat, sehr verdächtig vor. Auf Sīndox̄ts Frage, wer sie sei und was sie da zu suchen habe, stellt sich die Frau als Verkäuferin vor und behauptet, sie habe Rūdābe Stoff ²⁾ mitgebracht und ihr verkauft. Sīndox̄t will das Geld sehen, die Frau antwortet aber, daß sie dies erst am nächsten Morgen bekäme. Sīndox̄t, die sich von ihr angeschwinnelt sieht, durchsucht sie und entdeckt unter ihrem Kleid die Sachen ihrer Tochter, eine Tiara (Sāre) und zwei Ringe, welche Rūdābe durch die Botin zu Zāl schicken will. Sīndox̄t zieht ihre Tochter zur Rechenschaft, fragt nach dem Namen des Mannes und erfährt so die ganze Geschichte.

Sīndox̄t kann ihrer Tochter keinen besseren Mann wünschen, fürchtet aber, daß König Manūčehr nicht nur keine Genehmigung zu dieser Heirat geben, sondern, um die Heirat zu verhindern, ganz Kābol in Trümmer legen wird. Sīndox̄ts Mann Mehrāb, der von ihr unterrichtet wird, fürchtet dasselbe. Um eine solche Katastrophe zu verhindern, sieht er die einzige Möglichkeit darin, seine Tochter zu töten. Da fleht ihn Sīndox̄t an, erzählt ihm von der Einwilligung

¹⁾ Im Schahname ist Zāl der einzige Sohn des Sām. Anders im Bundahišn, Kap. XXXV, 42 f. Hier hat Sām 6 Zwillingskinder. Jedes Paar, jeweils Mädchen und Junge, hat nur einen Namen. Einer dieser Namen ist Dastān (= Zāl), der den anderen vorgezogen wurde. Er wurde Prinz von Saka. Von ihm stammen Rōstastahm (Sch.: Rostam) und Uzvara (Sch.: Zavare).

²⁾ Nach Ta'ālibī, S. 85, eine Halskette.

Sāms und kühlt so seinen Zorn ein wenig ab. Mehrāb schickt Sīndox̄t zu Rūdābe, um sie zu holen, verspricht ihr jedoch vorher, Rūdābe nichts anzutun. Erfreut geht Sīndox̄t zu Rūdābe und gibt ihr den Ratschlag, sich weinend ihrem Vater zu zeigen, denn sie fürchtet noch immer um das Leben ihrer Tochter. Dies lehnt Rūdābe jedoch ab, da sie sich ihrer Liebe zu Zāl nicht zu schämen brauche. Sie wird dann von ihrem Vater beschimpft ¹⁾ (Sch. 7/729-863).

In der Tat sind die Befürchtungen nicht unbegründet. Manūčehr erfährt von der Sache. Er empfängt Sām freundlich, aber bevor Sām ihn um die Genehmigung von Zāls Heirat bitten kann, gibt der König ihm, ohne von der Sache zu sprechen, den Befehl, nach Kābol zu ziehen und das ganze Gebiet dem Erdboden gleichzumachen. Zāl versucht, seinen Vater davon abzuhalten. Er erinnert ihn nochmals an sein Wort und Bündnis (vgl. S. 32, Anm. 3). Daraufhin schreibt Sām einen Brief an den König, in dem er ihm ausführlich von seinen Heldentaten und Verdiensten berichtet und zum Schluß um die Einwilligung des Königs in die Heirat Zāls mit Rūdābe bittet. Zāl nimmt selbst diesen Brief an sich und fährt damit zum König (Sch. 7/864-1079). Mehrāb erfährt von Sāms Vorhaben. Um dies zu verhindern, entschließt er sich, Sīndox̄t und Rūdābe umzubringen ²⁾. Sīndox̄t verspricht jedoch, Mehrāb aus der Klemme zu helfen, indem sie sich entschließt, selbst zu Sām zu gehen und die Sache in Ordnung zu bringen; Mehrāb muß ihr jedoch zuvor zusichern, daß er Rūdābe nichts antun wird. Sīndox̄t wird von Sām empfangen. Sie bittet Sām, das unnütze Blutvergießen von so vielen unschuldigen Menschen zu verhindern (1146, 1149, 1171). Sie nimmt die ganze Schuld auf sich und ihre Familie (1145, 1168, 1169) und will sich zum Schluß opfern (1170). Dadurch macht Sīndox̄t einen so großen Eindruck auf Sām, daß er seine Einwilligung zur Heirat nochmals wiederholt.

¹⁾ Diese kleine Szene fehlt bei Ta'ālibī.

²⁾ Anders bei Ta'ālibī (S. 92). Hier entschließt sich Mehrāb, die beiden Frauen in ein entferntes Land zu schicken.

Auch Zāl kehrt glücklich vom König nach Kābol zurück, nachdem er allerlei Prüfungen hat bestehen können. Jetzt, nach Überwindung aller Schwierigkeiten, können Zāl und Rūdābe heiraten; die Hochzeit findet in aller Pracht in Kābol statt. Dann begibt sich das Paar nach Zābol, das jetzt Zāls Residenz ist. Sīdoxt begleitet ihre Tochter in die neue Heimat ¹⁾ (Sch. 7/1080-1464).

Wenige Zeit später wird Rūdābe schwanger. Sie muß schwer unter der Schwangerschaft leiden. Ihr Leib ist viel größer, als es normalerweise der Fall ist. Eines Tages wird sie ohnmächtig. Sīdoxt holt Zāl sofort an ihr Bett. Als er sie so leiden sieht, weiß er nicht, wie er helfen soll. Plötzlich fällt ihm ein, Sīmōrg zu Hilfe zu rufen. Er verbrennt eine der Federn. Durch dieses Signal wird Sīmōrg benachrichtigt, der daraufhin sofort erscheint (vgl. S. 32, Anm. 3). Er versichert Zāl, daß er sich nicht zu sorgen brauche. Das Kind, so meint Sīmōrg, komme nicht auf dem gewöhnlichen Wege zur Welt, sondern durch einen Kaiserschnitt. Er gibt Zāl die genauen Anweisungen zur Durchführung der Operation, die später von einem geschickten Mōbad unternommen wird ²⁾. Bei dieser Operation dient Wein zur Narkose, sowie eine andere Arznei zur Heilung der Wunde. Rūdābe erwacht nach 24stündiger Bewußtlosigkeit und erfreut sich des Anblicks ihres Kindes (Sch. 7/1465-1516) ³⁾. Sīdoxt ist die ganze Zeit besorgt um das Leben ihrer Tochter und bleibt bei ihr (1505, 1513).

Nach diesem Ereignis ist die Rolle der Rūdābe beendet. Wir

- 1) Nach Ta'ālibī, S. 103, bittet Sām Mehrāb, seine Frau Sīdoxt für ein Jahr lang bei Rūdābe bleiben zu lassen.
- 2) Nach Paul Horn ist dies die älteste Überlieferung einer solchen Operation. Vgl. Horn, Zur Krankenpflege im alten Persien, in: Zeitschrift für Krankenpflege 25/1903, S. 171.
- 3) Das Kind heißt Rostam und ist der spätere iranische Nationalheld. Außer ihm hatte Zāl von einer Sklavin, die die Kunst des Musizierens und des Gesanges beherrschte, zwei Söhne, Zavāre und Šagād. Šagād heiratete die Tochter des Königs von Kābol und brachte seinen Bruder Rostam durch List um (Sch. 15d/31 ff.).

hören noch einige Male kurz von ihr, so z.B. in einigen kurzen Szenen: vor der Reise des Rostam nach Māzandarān zur Befreiung des Königs Kay Kāūs, als sie weinend ihren Sohn verabschiedet (Sch. 12/272-276), und am Sarg ihres Enkels Sohrāb (Sch. 12b/m VI, 1-11). Nach dem Tod ihres Sohnes Rostam wird sie aus Kummer und durch langes Fasten und Nachtwachen wahnsinnig. Nach sorgsamer Pflege findet sie wieder zu sich (Sch. 15d/314 ff.).

Auch mittelbar ist einige Male von ihr die Rede. König Kay Kāūs lobt sie (Sch. 12/615), Rostam denkt nach seinem ersten Kampf mit Sohrāb an sie und läßt ihr durch seinen Bruder Zavāre sagen, daß sie, wenn er den Tod finden sollte, nicht zu sehr trauern dürfte (Sch. 12b/800-809). Auch an der Leiche seines Sohnes Sohrāb denkt Rostam an sie (Sch. 12b/990-991), und in der Polemik gegen Esfandiyār rühmt er sich seiner Mutter Rūdābe (Sch. 15c/660-661).

Bei der Gefangennahme des greisen Zāl durch Bahman, Sohn des Esfandiyār, sehen wir zum letzten Mal die sehr alte Rūdābe, die das Geschlecht des Esfandiyār verflucht. Ihr qualvoller Schrei versetzt Bahman und dessen Onkel Pašūtān so in Schrecken, daß sie sich aus dem eroberten Gebiet zurückziehen (Sch. 16/145 ff.).

Die Geschichte von Zāl und Rūdābe ist eine der schönsten Erzählungen der persischen Dichtkunst. Sie geht sehr rasch vorwärts, und das macht sich durch die Schlichtheit der Sprache ¹⁾, die in dieser Erzählung besonders auffällt, noch mehr bemerkbar. Am Anfang gleicht der Aufbau der Erzählung dem eines Dramas. Die notwendigen Gegensätze sind vorhanden: zwei verschiedene Religionen, zwei verschiedene Nationalitäten und eine alte Feindschaft zwischen den Vätern der beiden Liebenden, also zwei völlig verschiedene Welten, eine ferīdūnische und eine zaḥ-ḥākische. Daß es trotzdem kein Drama wird, liegt daran,

1) Vgl. Nöldeke, Das iranische Nationalepos, S. 55.

daß die Gegensätze durch die Beteiligten nicht vertieft, sondern ausgeglichen werden. Nicht nur, daß aus dieser Verbindung der Held Rostam geboren werden sollte, auch alle Menschen, die dieser Heirat irgendwie im Wege stehen, sind im Endeffekt viel zu gut und menschlich, sie zu verhindern. Manūčehr, Sām, Mehrāb, Sīndox̄t und selbst der Himmel, alle zeigen, wenn es auch anfangs anders erscheint, viel Verständnis und Toleranz¹⁾. Toleranz und Versöhnung, das ist der Grundton der ganzen Erzählung²⁾.

Rūdābes Herkunft reichte väterlicherseits über fünf Generationen bis zum Drachen Žaḥḥāk (Sch. 15c/661). Sie gehörte also ursprünglich zur Welt der Dämonen und war eine Pairikā (vgl. S. 13). Nach dem Schahname kann man sie jedoch keineswegs als Ġādūzan bezeichnen. Hier führt sie eine Menschenexistenz und gehört mit ihrer Mutter Sīndox̄t zu den eindrucksvollsten Frauen des Schahname. Sīndox̄t ist eine sehr tapfere Frau und zugleich eine gute Mutter. Sie ist zielbewußt und weiß die Situation zu meistern. Rūdābe ist eine Frau mit starkem Willen und Selbstbewußtsein, die sich durchsetzen kann. Rūdābe kann man übrigens als die schönste der Frauen des Schahname bezeichnen (vgl. S. 209).

6. Die Mutter des Siyāvūš

Eines Tages gehen Ġīv und Ṭūs mit einigen Reitern in der Nähe der türānischen Grenze auf die Jagd. Dort werden sie auf ein Dickicht aufmerksam. Ġīv und Ṭūs gehen auf dieses Dickicht zu und entdecken dort unerwartet ein schönes Mädchen. Ġīv fragt sie, wie und warum sie hierher gekommen

sei und welche Herkunft sie habe. Sie erzählt, sie sei letzte Nacht vor ihrem betrunkenen Vater geflüchtet, der sie mit dem Dolch habe töten wollen. Sie sei eine Verwandte des Garsīvaz, und ihre Herkunft reiche bis Ferīdūn. Für die Flucht habe sie zunächst ein Pferd benutzt, welches sie jedoch unterwegs im Stich gelassen hätte. Dann wäre sie von einer Reiterschar entdeckt, geschlagen und ihrer Sachen beraubt worden, bis sie in diesem Dickicht Zuflucht gefunden hätte. Sie meint, sobald ihr Vater wieder zu sich käme, würden ihre Eltern nach ihr suchen (Sch. 12c/20-41).

Ġīv und Ṭūs wollen beide das Mädchen besitzen, und so bricht ein Streit zwischen beiden aus. Jeder meint, er sei mit dem Pferd zuerst dagewesen, und deshalb gehöre das Mädchen ihm. Zum Schluß entschließen sie sich, das Mädchen zu töten und den Streit zu beenden. Da tritt ein Reiter vor und macht den Vorschlag, das Mädchen zum König Kay Kāūs zu bringen und ihn um sein Urteil zu bitten; dieser Vorschlag erscheint den beiden annehmbar, und so reiten sie mit dem Mädchen zum König. Dieser aber nimmt das schöne Mädchen für sich und schickt es in seinen Harem. Sie schenkt später dem König einen Sohn, den man Siyāvūš nennt. Rostam nimmt Siyāvūš kurz nach dessen Geburt mit nach Zābol, um sich um dessen Erziehung zu kümmern (Sch. 12c/42-80).

Der Dichter berichtet uns noch über den Tod dieser Frau (Sch. 12c/m I, 1 f.), und das ist alles, was wir über sie aus dem Schahname erfahren.

Was an ihrer Geschichte besonders auffällt, ist der Versuch, ihre Abstammung von Ferīdūn herzuleiten (Sch. 12c/35, 57, 58). Das Mädchen, welches Ġīv und Ṭūs im Dickicht entdeckten, war nicht mehr als eine sehr schöne Dirne.

Um nun nicht den Verdacht zu erwecken, daß die Mutter des Siyāvūš nicht vom Adel abstammte und nur auf Grund ihrer Schönheit den Weg in den Königspalast gefunden hatte, bringt die so kurze Geschichte (etwa 50 Doppelverse) eine ziemlich lange Rede über ihre Herkunft und ihren Reichtum (Sch. 12c/34-41, 56-58).

1) Das ist überhaupt Ferdousīs künstlerisches Können, aber auch seine Schwäche: er kann gut gute Menschen schaffen, nicht so gut jedoch schlechte.

2) Für das Prinzip der Toleranz und Versöhnung treten im Schahname am stärksten Irağ und Siyāvūš ein, durch deren Mißerfolg und trauriges Ende jedoch der Konflikt zwischen beiden Seiten noch mehr vertieft wird. Auch im Lager des Feindes gibt es solche Menschen, wie z.B. Pirān.

7. Sūdābe

Nach dem zweiten Sieg des Kay Kāūs über den König von Hāmāvarān ¹⁾ erfährt er, daß dieser König eine sehr schöne Tochter habe. Er schickt einen Gesandten, damit dieser für ihn um sie wirbt. Freilich ist der König von Hāmāvarān mit dieser Werbung nicht einverstanden, aber da er zweimal von Kay Kāūs besiegt worden ist, sieht er sich nicht imstande, einen neuen Krieg zu führen. Andererseits will er aber auch nicht seine einzige Tochter Sūdābe ²⁾ dem Feind zur Frau geben. Er fragt seine Tochter nach ihrer Meinung in der Hoffnung, daß sie selbst Kay Kāūs als Bewerber ablehne, damit der Vater ein Argument gegen diese Werbung in Händen hat. Sūdābe kann sich aber, so unerwartet es auch für den Vater ist, keinen besseren Bewerber vorstellen als Kay Kāūs. So bleibt dem König nichts anderes übrig, als Sūdābe mit einer großen Mitgift in den Iran zu schicken. Nach einer Woche schickt der König von Hāmāvarān seinem Schwiegersohn eine Einladung. Sūdābe merkt sofort, daß dies eine Falle ist und daß ihr Vater jetzt mit List versuchen will, was er durch Krieg nicht erreichen kann. Sie warnt Kay Kāūs vergeblich; der eigensinnige Kay Kāūs hört nicht auf sie und nimmt die Einladung an.

In Hāmāvarān gibt man für ihn und seine Begleiter einen großen Empfang. Es wird mehrere Tage und Nächte lang ge-

1) Über das Land Hāmāvarān vgl. Wolff, Glossar, S. 842; Nöldeke, Das iranische Nationalepos, S. 48 f.

2) Ihr Name ist verschieden überliefert: Su'dā (Mas'ūdī; Ta'alibī; Ta'alibī, S. 158, gibt die persische Form mit Sūdāneh an); Sūdābeh (Ṭabarī); Sūdāve (Muḡmal, Gardīzī); Sūtavih (Bundahišn, Kap. XXXIII), aus avest. Suta-waḥu, d.h. gut zum Nutzen (Heil der Seele), vgl. Justi, Iranisches Namenbuch, S. 312; Justi weiter: "Der Name scheint aber wirklich arabisch und nur nach Rūdābah (Rōdhābah) umgestaltet zu sein." Vgl. auch Christensen, Les Kayanides, S. 111. Die Quellen nennen sie eine Tochter des Königs von Yemen. Sein Name ist nach Mas'ūdī I, S. 267, "Sammar Yar'aš", nach Gardīzī, S. 9, "Samar b. 'Antar". Ṭabarī (I, S. 357) und Fārs-nāme (S. 49) nennen Sūdābe nach anderen Überlieferungen auch Tochter des Afrasiyāb.

feiert, bis die Gäste Hinterhältigkeit von Seiten des Gastgebers für ausgeschlossen halten. Dann aber, nach einer Woche, sobald das gerufene Heer aus dem Lande Barbarestān zu Hilfe geeilt ist, greift der König ein und läßt Kay Kāūs mit Gīv, Ṭūs, Gūdarz und allen anderen festnehmen und in eine Burg am Meer einsperren. Seiner Sache sehr sicher, schickt nun der König von Hāmāvarān die Frauen seines Harems, um seine Tochter Sūdābe zurückzuholen ¹⁾. Sūdābe jedoch ist nicht bereit, dies mitzumachen. Sie nennt alle 'feige Hunde', die, wenn sie zu einem offenen Kampf nicht fähig sind, zur List greifen und dabei auch an die Verwandtschaft nicht denken. Sūdābe steht treu und fest zu ihrem Mann und ist eher bereit, für Kay Kāūs zu sterben, als mit ihrem Vater gegen ihn mitzumachen. Da sie nun nicht freiwillig mitgeht, läßt ihr Vater sie neben ihrem Mann ins Gefängnis sperren (Sch. 12a/72-178). Später werden sie alle von Rostam wieder befreit. ²⁾

Damit ist der erste Auftritt der Sūdābe im Schahname beendet. Dann sehen wir sie erst nach vielen Jahren wieder bei der Rückkehr des Siyāvūš aus Zābolestān an den Hof. Sūdābe sieht die ausgesprochene Schönheit des jungen Prinzen - dessen Stiefmutter sie ist - und verliebt sich in ihn. Sie lädt ihn in ihren Šabestān ein, was Siyāvūš jedoch ablehnt. Sūdābe gibt jedoch nicht auf. Sie geht zu

1) Die Werbung des Ferīdūn um die drei Töchter des Königs Sarv für seine drei Söhne und die Werbung des Kay Kāūs um Sūdābe haben einige gemeinsame Züge: in beiden Geschichten sind die Väter der Bräute Araberkönige, beide Väter wollen ihre Töchter nicht an den iranischen Hof schicken; beide fürchten aber den Zorn der iranischen Könige, und darum greifen beide zur List.

2) Nach Gardīzī, S. 9 f., werden Kay Kāūs und seine Getreuen geblendet. Sie können aber ihr Augenlicht zurückgewinnen, wenn man das Herzblut der Dämonen auf ihre Augen träufelt. Dieses Geheimnis kennt Sūdābe, und sie verrät es Rostam. Vorher stellt sie aber die Bedingung, daß Kay Kāūs sie heirate. Gardīzī hat offensichtlich hier den Kriegszug nach Māzandarān und den nach Hāmāvarān für ein und denselben gehalten.

Kay Kāūs und bittet ihn, seinen Sohn Siyāvūš einmal in den Šabestān zu schicken, damit seine Schwester ihn einmal zu sehen bekäme, und täuscht bei diesem Gespräch Mutterliebe vor. Kay Kāūs bittet seinen Sohn, der Mutter und der Schwester diesen Wunsch zu erfüllen und sich im Šabestān sehen zu lassen. Siyāvūš hat das Gefühl, daß sein Vater ihn auf diese Weise prüfen will, und möchte einer Begegnung mit Sūdābe im Šabestān aus dem Wege gehen. Darum lehnt er ab und sagt seinem Vater, daß es besser sei, zu lernen und sich mit Kämpfen vertraut zu machen, als die Zeit mit Frauen im Šabestān zu vergeuden. Kay Kāūs, der über diese Antwort erfreut ist, sagt ihm, er brauche sich nichts Schlimmes dabei zu denken, denn Sūdābe und seine Schwestern liebten ihn so sehr, und darum wollten sie ihn einmal sehen. Nun erklärt sich Siyāvūš einverstanden.

Tags darauf kommt ein Haremswächter, Hīrbad mit Namen, und führt Siyāvūš zum Šabestān. Dort wird der Prinz feierlich empfangen, vor allem von Sūdābe, die ihm entgegenkommt, ihn umarmt und küßt. Siyāvūš merkt sofort, daß ihre Liebe mit der Liebe der Mutter zum Sohn nichts gemein hat. Er wendet sich von ihr ab und geht zu seinen Schwestern.

Sūdābe gibt aber immer noch nicht auf und versucht, auf andere Weise zu ihrem Ziel zu kommen. Um Siyāvūš zunächst öfter in den Šabestān zu bringen, rät sie Kay Kāūs, ihn mit einer von Sūdābes Töchtern (d.h. also mit einer Halbschwester des Siyāvūš) oder mit einer seiner Kusinen zu vermählen ¹⁾. Unter dem Einfluß seines Vaters und auf Einladung von Sūdābe begibt sich Siyāvūš in den Šabestān. Sūdābe zeigt ihm zunächst ihre Töchter und schlägt ihm vor, er solle eine ihrer Töchter heiraten und warten, bis Kay Kāūs sterbe, dann könne er in jeder Hinsicht dessen Stelle einnehmen. Das Ganze ist für Siyāvūš ekelhaft. Er versucht, von Sūdābe, die ihn jetzt sogar angreift, los-

¹⁾ D.h. mit einer Tochter des Kay Āraš oder des Kay Pašin (Sch. 12c/224, 234).

zukommen. Er weiß aber auch, daß sie die Fähigkeiten besitzt, Kay Kaus gegenüber die Wahrheit zu verdrehen, wenn sie sich von ihm enttäuscht sieht. Darum erklärt sich Siyāvūš bereit, eine ihrer Töchter zu heiraten, was Sūdābe sofort mit großer Freude Kay Kāūs berichtet. Beim nächsten Besuch des Siyāvūš im Šabestān versucht nun Sūdābe, endlich das zu erreichen, was sie immer gewünscht hat. Siyāvūš lehnt jedoch ab. Sūdābe, aus Angst, von Siyāvūš verraten zu werden, will ihm zuvorkommen. Sie zerreißt ihr Kleid, zerkratzt sich das Gesicht und fängt an zu schreien. Kay Kāūs kommt eilends zum Šabestān. Sūdābe erzählt Kay Kāūs, Siyāvūš habe ihr Gewalt antun wollen, sie habe sich verteidigt und dabei ihr Kleid zerissen. Siyāvūš weist diese Anschuldigungen zurück und erzählt seinem Vater die ganze Wahrheit, kann sich jedoch gegen Sūdābe nicht leicht durchsetzen. Kay Kāūs weiß nicht recht, wem er Glauben schenken soll, will aber kein ungerechtes Urteil fällen. Er riecht zunächst an seinem Sohn Siyāvūš, ob Sūdābes Parfum an ihm zu finden ist; da er jedoch nichts findet, kommt er zu dem Schluß, daß die Wahrheit nicht bei Sūdābe, sondern bei Siyāvūš liege. Zuerst will er Sūdābe mit dem Tode bestrafen, verzichtet dann aber aus allerlei Gründen darauf: erstens kann dies einen neuen Krieg mit Hāmāvarān zur Folge haben, zweitens kann er Sūdābes Beistand, als er im Gefängnis saß, nicht so leicht vergessen, drittens liebt er sie sehr, und viertens hat er kleine Kinder von ihr, denen er nicht die Mutter nehmen will.

Sūdābes Liebe zu Siyāvūš hat sich nun in einen unbeschreiblichen Haß verwandelt, so daß sie sich um jeden Preis an ihm rächen will. Durch Bestechung macht sie eine arme schwangere Frau zu ihrer Komplizin. Diese nimmt ein Mittel und treibt ihre Leibesfrucht (Zwillinge) ab, die sie Sūdābe überläßt. Sūdābe macht nun wieder eine künstliche Szene und erzählt Kay Kāūs, daß dies ihre Kinder gewesen seien, die sie durch Siyāvūšs Brutalität verloren habe. Kay Kāūs wird jedoch von Sterndeutern, die von ihm beauftragt worden sind, die Wahrheit herauszufinden, ver-

sichert, daß die Kinder weder von ihm noch von Sūdābe seien. Sie suchen und finden die wahre Mutter der toten Kinder, die aber nichts Eindeutiges aussagt ¹⁾. Sūdābe beharrt darauf, unschuldig zu sein und wirft den Stern-
deutern vor, sie ständen unter Siyāvūšs Bedrohung. Jetzt erklärt sich Siyāvūš bereit, sich dem Gottesurteil zu unterziehen und durch zwei eng aneinander stehende, brennende Holzstöße zu reiten. Viele Leute versammeln sich; sie hasseln und beschimpfen Kay Kāūs und Sūdābe und sind besorgt um Siyāvūšs Leben. Siyāvūš reitet durch das Feuer, wird eine Weile unsichtbar und erscheint dann auf der anderen Seite zur allgemeinen Freude unversehr. Er beweist so seine Unschuld und Sūdābe soll nun mit dem Tode bestraft werden, obwohl sie noch immer auf ihrer Unschuld besteht und meint, daß Siyāvūš nur durch die Zauberei des Zāl nicht getötet worden sei. Siyāvūš schenkt ihr das Leben, denn er weiß, wie sehr sein Vater sie liebt und wie sehr er es später bereuen würde, wenn er sie jetzt tötete. Andererseits weiß er aber auch, daß, solange Sūdābe lebt, sie nicht aufhören wird, gegen ihn zu intrigieren. Dann bricht Afrāsiyāb im Iran ein. Siyāvūš nimmt dies zum Vorwand und zieht in den Krieg gegen ihn, um so vom Hofe wegzukommen (Sch. 12c/134 ff.). Später, als Rustam vom Tode seines Zöglings Siyāvūš erfährt, schleift er Sūdābe an den Haaren aus dem Šabestān und tötet sie ²⁾ (Sch. 12c/2625 f.).

Sūdābe hat zwei verschiedene Charaktere: in ihrem ersten Auftritt sehen wir sie als eine durchaus tapfere und aufopfernde Gattin. In ihrem zweiten Auftritt ist sie jedoch eine treulose Gattin und eine Unheilstifterin. In beiden

1) Umgekehrt bei Ta'ālibī, S. 183, wo die Frau genaue Aussagen macht und von Sūdābe als Lügnerin bezeichnet wird.

2) "In gewisser Hinsicht ist damit die Tötung Krimhilds durch Hildebrandt zu vergleichen"; vgl. Nöldeke, Das iranische Nationalepos, S. 57, Anm. 4. Nach Iḫyā'al Mulūk, S. 37, fesselt Rostam Sūdābe an den Schwanz seines Pferdes Raxš.

Fällen bleibt jedoch eines dasselbe, und das ist ihr Wille. Sie ist von Anfang bis Ende eine energische Frau. Was auch ihr Ziel ist, sie gibt nicht auf, bis sie es erreicht hat. Sie ist eine mächtige Königin und hat auch auf Kay Kāūs, der schon als eigensinnig gilt, einen großen Einfluß. Sie gehört zu den wenigen Frauen des Schahname, die ihre aktive Rolle auch noch nach der Heirat, und zwar als Gattin, nicht als Mutter, weiterspielen dürfen ¹⁾.

Diese Sage von Siyāvūš und Sūdābe und die biblische von Joseph und Potiphars Weib haben dasselbe Motiv: die Liebe einer verheirateten Frau zu einem jungen Mann verwandelt sich, nachdem sie von ihm als Sünde und verbotene Liebe abgelehnt worden ist, in Haß und List gegen ihn. Ob nun zwischen diesen beiden Sagen ursprünglich eine Verbindung bestand oder nicht, vermag ich nicht zu sagen. Christensen lehnt eine solche Verbindung mit der Begründung ab, daß dasselbe Motiv in vielen Legenden und Volkserzählungen überall auf der Welt wiederzufinden ist, und meint, daß man, um eine Verbindung zwischen zwei Erzählungen, die dasselbe Motiv haben, aufstellen zu können, schon andere gemeinsame und individuellere Züge herausfinden muß ²⁾. Jedenfalls ist die große Ähnlichkeit der beiden Sagen schon vielen früh aufgefallen, so z.B. Ta'ālibī (S. 171), der den Zustand Sūdābes bei der ersten Begegnung mit Siyāvūš mit dem der Zalīxā, als sie Yūsuf zum ersten Mal sah, vergleicht; oder der Verfasser von Iḫyā'al-Mulūk (S. 34), der die Szene im Šabestān, in der Sūdābe Siyāvūš recht nahe tritt (vgl. S. 45), mit der in der Yūsuf-Sage vergleicht. Eine Zeit lang schrieb man sogar das romantische Epos "Yūsuf-o-Salīxā" ³⁾ zu Unrecht

1) Ich weiche hier von Nöldekes Meinung (a.a.O., S. 59) über die Frauen des Schahname ein wenig ab.

2) Vgl. Christensen, Les Kayanides, S. 111.

3) Als Vorlage für die persische Fassung dieser Sage dienten natürlich nicht die jüdischen Schriften, sondern Sure 12 des Koran. Vgl. Grünbaum, zu "Jussuf und Suleika", in: ZDMG 43/1889, S. 1.

Ferdousī selbst zu, eine falsche Annahme, die die Erforschung des Lebens und Wirkens des Dichters bis dahin erschwerte und beträchtlich beeinflusste. Es ist das Verdienst der iranischen Gelehrten Nafīsī, Mīnuvī u.a., dies inzwischen endlich geklärt zu haben ¹⁾.

8. Tahmīne

Die Begegnung Rostams mit Tahmīne findet auf folgende Weise statt: eines Tages geht Rostam in der Nähe der türānischen Grenze auf die Jagd. Nach einer großen Jagd und reichlichem Essen legt er sich zum Schlafen nieder. Sobald er eingeschlafen ist, wird sein Pferd Raxš von einigen türānischen Reitern gefangen und fortgeführt. Bei der Verfolgung der Spuren seines Pferdes kommt Rostam nach Samangān, einer türānischen Stadt. Er wird dort vom König und den Edlen der Stadt empfangen. Der König verspricht ihm, Raxš zu finden und es ihm zurückzugeben. In dieser Nacht bleibt Rostam als Gast des Königs in dessen Palast, und der König gibt für ihn ein großes Fest. Nach einer langen Feier geht Rostam schlafen. Um Mitternacht öffnet sich langsam die Tür zu Rostams Schlafzimmer, und die Tochter des Königs tritt leise ein. Erstaunt fragt Rostam nach ihrem Namen. Tahmīne sei ihr Name, und dann erzählt sie Rostam von ihrer Liebe zu ihm: Sie, die von Rostam und seinen Heldentaten viel gehört habe, habe immer den Wunsch gehabt, diesen Mann einmal kennenzulernen, und nun sei ihr Wunsch mit Gottes Hilfe in Erfüllung gegangen. Ihr anderer Wunsch, den sie Rostam ohne jede Hemmung mitteilt, sei es, von ihm einen Sohn zu haben, der später genauso stark und tapfer werde wie sein Vater. Dann verspricht sie Rostam, ganz Samangān nach Raxš zu befragen.

Rostam kann sich nichts Besseres denken, als dieses schöne und vernünftige Mädchen, welches ihm verspricht, sein

1) Vgl. Rypka, Iranische Literaturgeschichte, S. 158 f. und die dort angegebene Literatur.

Pferd zurückzubringen, sofort zu heiraten ¹⁾. Noch in derselben Nacht schickt Rostam nach einem Möbad, bittet den König um die Hand seiner Tochter und heiratet sie ²⁾. Mit Sonnenaufgang reitet Rostam weiter. Vorher aber gibt er Tahmīne, die er zurückläßt, seinen berühmten Armreif mit der Bitte, wenn sein Kind ein Mädchen sei, dessen Haare damit zu schmücken, oder, wenn ein Junge, ihn den Armreif als Zeichen seines Vaters am Arm tragen zu lassen (Sch. 12b/15 ff.).

Tahmīne bekommt einen Jungen, den sie Sohrāb nennt. Er hat alle Eigenschaften des Sām und des Rostam. Als Zehnjähriger ist er schon der stärkste Held in seiner Umgebung. Er fragt seine Mutter nach seiner Herkunft, seinem Vater und dem Grund seines unnatürlichen Wuchses. Nachdem er alles von Tahmīne erfahren hat, will er auf die Suche nach seinem Vater gehen. Tahmīne gibt ihm einen Brief und das Zeichen des Rostam mit, sucht ihm ein Pferd aus, welches von Raxš abstammen soll (Sch. 12b/m II, 51-59), und sagt ihm, er solle sich vor Afrāsiyāb hüten. Sie schickt ihn dann in den Iran (Sch. 12b/102-142).

Nach diesen Ereignissen ist auch die Rolle der Tahmīne fast zu Ende. Wir sehen sie nur noch einmal, nachdem sie die Nachricht vom Tode ihres Sohnes Sohrāb erhalten hat. Hier macht Tahmīne als trauernde Mutter einen tiefen Eindruck. Weinend zerreißt sie ihr Kleid, rauft sich die Haare, zerkratzt sich mit den Fingernägeln das Gesicht, wirft sich zu Boden und klagt. Dann holt sie alles zusammen, was Sohrāb gehörte, und legt es vor sich hin.

1) Nach Ihya' al-Mulūk, S. 27, hörte Rostam von der Schönheit der Tochter des Königs und bat diesen um die Hand seiner Tochter.

2) Ich halte diese eigentlich störende Stelle, wo Rostam erst einen Möbad ruft und den Vater des Mädchens offiziell um die Hand seiner Tochter bittet, für ein Eingreifen des Dichters selbst. Er ist auch sonst immer bemüht, aus Rostam durchaus einen gläubigen Menschen zu machen.

Sie holt auch sein Pferd, küßt dessen Kopf und schneidet Schwanz und Mähne ab. Dann schenkt sie seine Sachen den Armen, bringt die Zeichen der Trauer im Hause an und kleidet sich schwarz. Diese Qualen kann Tahmine jedoch nicht lange aushalten. Sie scheidet dahin ¹⁾.

Herodot (IV, 8-11) überliefert eine griechische Sage über die Skythen, die mit der Sage von Rostam und Tahmine einige gemeinsame Züge hat und daher meiner Meinung nach viel Licht auf die ursprüngliche Fassung der iranischen Sage wirft. Ich gebe erst kurz eine Zusammenfassung der griechischen Sage: als Herakles die Rinder des Geryones forttrieb, kam er in das damals noch unbewohnte Land der Skythen. Als er, von Unwetter und Kälte überrascht, in eine Löwenhaut gehüllt, einschlief, verschwanden die Pferde seines Wagens auf unerklärliche Weise. Herakles kam auf der Suche nach seinen Pferden in ein Land namens Hylaia. Dort fand er in einer Höhle ein Doppelwesen, dessen Oberkörper eine Jungfrau und dessen Unterkörper eine Schlange war. Er fragte sie, ob sie seine Pferde gesehen hätte, und sie antwortete, daß sie sie hätte, aber nicht herausgeben würde, wenn er nicht mit ihr schlief. Herakles tat es, um die Pferde wiederzubekommen. Sie verschob aber die Herausgabe der Pferde, um ihn möglichst lange bei sich zu behalten. Die weiteren Einzelheiten dieser Sage interessieren uns hier nicht.

Diese beiden Sagen, die iranische und die griechische, haben dasselbe Motiv: ein Mann trifft auf der Suche nach seinen Pferden ein Weib, das ihm verspricht, die Pferde zurückzugeben, wenn er mit ihr schläft. In der iranischen Sage aber, so wie Ferdousi sie uns überliefert, gibt es einige nicht ursprüngliche und den natürlichen Lauf der Erzählung störende Züge. Z.B. ist es

1) Vgl. Sch. 12/bm VII. Diese Elegie enthält viele wertvolle Angaben über die Trauerbräuche der alten Iranier, insbesondere der Ostiranier. Über die Trauerbräuche im alten Iran, vgl. im übrigen Widengren, Die Religionen Irans, S. 132 f., 325 f.

nicht zu verstehen, daß einmal der König von Samangān (der Vater Tahmīnes) Rostam beruhigt, er werde Raxš zurückbekommen, und sich dafür einsetzt, und dann noch einmal Tahmīne dasselbe tut. Wenn wir bedenken, daß für Rostam die Worte Tahmīnes mehr Gewicht als die des Königs haben - denn Rostam geht auf ihre Bedingungen ein -, und wenn wir die griechische analoge Sage im Auge behalten, so wird klar, daß die ganze Szene zwischen Rostam und dem König von Samangān später in den Rahmen der Sage eingeflochten worden ist, jedoch nicht von Ferdousi selbst. Störend und nicht ursprünglich ist auch - hier wahrscheinlich durch den Eingriff des Dichters selbst, wie ich schon erwähnte - die Hochzeitszene zur Mitternacht (vgl. S. 49, Anm. 2). Der ursprüngliche Kern der iranischen Sage war also der, daß das Pferd des Rostam von einer türänischen Frau gestohlen und ihm zurückgegeben wurde, nachdem er den Wunsch der Frau erfüllt und mit ihr geschlafen hatte.

Nachdem wir in der Einleitung das ursprüngliche Wesen dieser Frauen, die sich den Helden, so auch Rostam (vgl. S. 13), in den Weg stellten, um sie vom rechten Weg abzubringen, kennenlernten, kann man hier unschwer erkennen, daß auch Tahmīne eigentlich der Sippe des Ahriman angehört. In der griechischen Sage erscheint sie halb als Weib, halb als Schlange; in der iranischen Sage muß sie also ursprünglich als Pairikā erschienen sein. Ihre türänische Herkunft - aus der Heimat der Glaubensfeinde - bekräftigt diese Annahme noch. Man könnte vielleicht noch weitergehen und sagen, daß auch der Kampf zwischen Rostam und Sohrāb von den dunklen Mächten vorausgeplant war mit der Begründung, daß die Beseitigung Rostams nur durch seinesgleichen, d.h. also nur durch einen Sproß des Rostam möglich schien. Ich möchte mich hier jedoch nicht darauf festlegen.

Tahmīne hatte ihre Pairikā-Existenz in der iranischen Sage schon früh aufgegeben und eine menschliche angenommen. Diesem Wechsel wurden nach und nach viele Züge der Sage

stest" - und schlägt ihm vor, mit ihr auf die Burg zu kommen. Die Burg stehe zu seiner Verfügung. Sohrāb ist beeindruckt von ihr und fällt auf diese List herein. Sie bringt ihn bis zum Tor der Burg, schleicht sich dann flink in die Burg und läßt das Tor hinter sich schließen. Sohrāb bleibt draußen. Gordāfrīd steigt nun auf die Burg und ruft spottend herunter: "Die Türken bekommen vom Iran kein Weib!" ¹⁾ Dann rät sie ihm, er solle sich, bevor Rostam einträte, mit seinem Heer nach Tūrān zurückbegeben (Sch. 12b/204-268).

10. Farangīs, Ġarīre und Golšāhr

Siyāvūš findet in Tūrān Asyl und einen väterlichen Beschützer namens Pīrān, welcher "am Hofe des Afrāsiyāb eine ähnliche Stelle einnimmt, wie die segestanische Herrscherfamilie am iranischen" ²⁾. Nach einiger Zeit rät ihm Pīrān, sich eine Frau zu suchen und zu heiraten. Nach Pīrāns Ansicht paßt zu Siyāvūš eine der drei Königstöchter oder eine von den drei Töchtern des Garsīvaz ³⁾ oder aber Ġarīre, die älteste seiner vier eigenen Töchter. Siyāvūš entscheidet sich für Ġarīre ⁴⁾. Er ist mit ihr, so erzählt der Dichter, so glücklich, daß er für einige Zeit die Welt vergißt (Sch. 12c/1406 ff.).

1) بخندید و او را به افسوس گفت که: "ترکان ز ایران نیابند جفت"

Sch. 12b/259. Gordāfrīd weiß natürlich nicht, daß Sohrāb ein Sohn des Rostam, also ein Iranier ist. In diesen spottenden Worten der Gordāfrīd, so könnte man meinen, steckt eine ernste Warnung des Dichters an die zu seiner Zeit lebenden Landsmänninnen, sich nicht mit Türken zu verbinden.

2) Vgl. Spiegel, EA I, S. 601.

3) Mit ihm ist Siyāvūš durch seine Mutter verwandt (vgl. S. 41).

4) Nach Tabarī I, S. 361, heißt sie Burzāfrīd. Muğmal, S. 29, nennt sie nach einer anderen Überlieferung eine Schwester des Pīrān. Auch aus dem Schahname erfahren wir, daß Pīrān eine Schwester hatte. Diese soll zusammen mit Pīrāns Frau durch Ġīv gefangenommen und wieder freigelassen worden sein (Sch. 12c/m IV, 5 ff.).

Ġarīre kann aber Siyāvūš nicht lange für sich haben, denn eine andere Frau tritt in Siyāvūšs Leben ein. Es ist die älteste Tochter des Königs Afrāsiyāb Farangīs ¹⁾ (Sch. 12c/1451). Kein anderer als Pīrān rät Siyāvūš zu dieser Heirat, obwohl Siyāvūš seine Tochter zur Frau hat. Es sei besser für Siyāvūš, so meint Pīrān, mit der Königsfamilie verwandt zu sein. Nachdem Pīrān die Zustimmung des Afrāsiyāb hat, läßt er durch seine Frau Golšāhr ²⁾ aus seinem Besitz in Siyāvūšs Namen Geschenke für Farangīs schicken; dann findet die Hochzeit statt ³⁾. Nach einem Jahr reist Siyāvūš mit Farangīs zuerst nach Xotan, der Residenzstadt des Pīrān, und dann auf seine Ländereien, welche ihm Afrāsiyāb geschenkt hat. Dort baut er seine bekannte Stadt Gangdež und in ihr ein schönes Schloß für sich und Farangīs. Sein Glück dauert jedoch nicht lange, denn jetzt tritt Garsīvaz, der Bruder des Afrāsiyāb, "eine niedrige und mißgünstige Natur" ⁴⁾, auf. Er ist der Jago des Schahname. Als er die Stadt und das Schloß besichtigt, wird er sehr neidisch, und er entschließt sich, das Glück zu stören. Er verleumdet Siyāvūš bei Afrāsiyāb und umgekehrt, und damit die Wahrheit

1) Nach Bundahišn, Kap. XXXV, 21, heißt sie Vispānfryā; Tabarī nennt sie Vispāfarīd; bei Ta'ālibī 'Kasīfarī' mit Umkehr der beiden Hälften des Namens (vgl. Nöldeke, Das iranische Nationalepos, S. 3, Anm. 5); Justi, Iranisches Namenbuch, S. 371: "bei Firdusi ist der Name umgestellt: Ferengīs; gīs aus Wispa, Feren dürfte unrichtig sein für Ferī". Der Name bedeutet "allen lieb". Vgl. Justi, a.a.O., S. 371, unter Wispan-friya.

2) Ihr Name bedeutet "Rosenstadt", vgl. Justi, a.a.O., S. 120.

3) Spiegel, EA I, S. 604, hat sich über Siyāvūšs Werbungen so geäußert: "Die Verheiratung erst mit der Tochter des Pīrān, dann mit einer Tochter des Afrāsiyāb, hat etwas Auffallendes, und ich möchte Mohl Recht geben, daß hier zwei verschiedene Redaktionen ein und derselben Mythe vorliegen. Auch darin stimme ich Mohl bei, daß Firdosi selbst die beiden Redaktionen ineinander gearbeitet hat und die Verwirrung nicht erst von den Abschreibern herrührt, wie v. Schack annimmt."

4) So charakterisiert ihn Spiegel, EA I, S. 605.

nicht zu früh ans Licht kommt, verhindert er mit allen Listen und Ränken ein Treffen der beiden. Es gelingt ihm schließlich, Afrāsiyāb zu überzeugen, daß Siyāvūš mit dem Iran in Verbindung steht und daß Afrāsiyāb mit seinem baldigen Untergang rechnen müsse, wenn er nicht bald etwas dagegen unternähme. Wir können hier diese Geschichte von einem der wichtigsten Ereignisse im Schahname nicht in allen Einzelheiten erzählen. Siyāvūš wird beschuldigt, Afrāsiyāb verraten zu haben, und wird geköpft. (Sch. 12c/1561 ff.). In der Zeit von Siyāvūšs Abreise von Xotan bis zu seiner Ermordung ist unsere Begegnung mit Ğarīre und Farangīs nur sehr flüchtig. Von Ğarīre hören wir nur einmal. Ein Reiter bringt Siyāvūš die Nachricht von der Geburt seines Sohnes Farūd durch Ğarīre. Er hat auch einen Brief bei sich, auf dem der Fingerabdruck des Kindes zu sehen ist ¹⁾ (1813 ff.). Ğarīre reiste also nicht zusammen mit Siyāvūš, sondern lebte für sich und später mit ihrem Kind bei ihren Eltern in Xotan ²⁾.

Farangīs begegnen wir auch recht selten. Wir sehen sie einige Male kurz, als sie Pīrān (1755 f.) und Garsīvaz (1823 f.) in ihrem Schloß empfängt, und einige Male kurz im Gespräch mit Siyāvūš. Sie ist besorgt um Siyāvūšs Leben und rät ihm, Tūrān zu verlassen, bevor es zu spät ist (2137 f., 2151 f.). Aus diesem Gespräch erfahren wir auch, daß Farangīs schon im fünften Monat schwanger ist und das Kind Kay Xosrou heißen soll (2182 f.) ³⁾.

Ihr größter Auftritt ist der, als sie ihren Vater vergebens um Siyāvūšs Leben anfleht (2292 f.). Afrāsiyāb

- 1) Auf Ğarīres Anordnung wurde der Finger des Kindes mit Safran bemalt, um den Fingerabdruck zu erzeugen.
- 2) Mit Eintritt der Königstochter Farangīs in Siyāvūšs Leben wird ihr die Stelle der Hauptfrau übergeben, und Ğarīre verliert alle ihre Rechte an sie. So ist es zu erklären, daß Kay Xosrou, Sohn der Farangīs, König des Iran wird und nicht Ğarīres Sohn Farūd, obwohl er der ältere Sohn ist.
- 3) Daraus kann man also schließen, daß von den beiden Söhnen des Siyāvūš Kay Xosrou der jüngere ist, wenn auch nicht viel jünger (vgl. auch Sch. 13/416).

läßt sie einsperren (2319 f.). Von ihrem Gefängnis aus verflucht sie Afrāsiyāb. Dieser hört sie und gibt den Befehl, sie herauszuholen und so lange auf den Leib zu schlagen, bis sie eine Fehlgeburt erleidet, damit es für Siyāvūš später keinen Rächer geben wird. Rechtzeitig erscheint jedoch Pīrān und rettet Farangīs und ihr Kind, indem er Afrāsiyāb verspricht, Farangīs zu sich zu nehmen und ihr Kind nach der Geburt töten zu lassen. Er nimmt Farangīs mit sich nach Xotan zu seiner Frau Golšāhr, damit sie sich um Farangīs kümmern kann (Sch. 12c/2352 f.).

Im Hause des Pīrān bekommt Farangīs ihr Kind (2424 f.). Pīrān gewinnt mit aller Geschicklichkeit nochmals die Zustimmung des Afrāsiyāb, daß das Kind am Leben bleiben darf ¹⁾ (2438 f.). Das Kind wächst unter Hirten auf (2460 f.). Später stellt ihn Pīrān dem Afrāsiyāb als dummen Jungen vor, der ihn und sein Reich nicht gefährden kann, und so rettet er das Leben des Kay Xosrou zum dritten Mal (2522 f.). Dann geht Farangīs mit ihrem Sohn nach Gangdež zurück (2555 f.). Nachdem es Gīv nach sieben Jahren Suche gelingt, Kay Xosrou endlich zu finden, planen beide unter Beteiligung der Farangīs die Flucht nach Iran, was ihnen auch nach allerlei Schwierigkeiten und Verfolgungen gelingt (3112 ff.).

Später wirbt Farībōrz, ein Bruder des Siyāvūš, durch Vermittlung Rostams und Kay Xosrous um Farangīs und heiratet sie (Sch. 13a/m II, 1 f.).

Über ihren Tod berichtet uns Kay Xosrou (Sch. 13f/2959).

Die Sage von Afrāsiyāb, seiner Tochter Farangīs und deren Sohn Kay Xosrou wurde später, wie wir aus griechischer Überlieferung erfahren, auf den achämenidischen

-
- 1) Nach Dīnawarī, S. 16, Ṭabarī I, S. 359, sagt Pīrān dem König, daß das Kind ein Mädchen gewesen sei und er es habe töten lassen.

Reichsbegründer Kyros übertragen ¹⁾.

Jetzt noch kurz zu Ġarīre.

In der Zeit, als Kay Xosrou im Iran regiert, lebt Ġarīre - von ihrer Mutter Golšahr hören wir nichts mehr - mit ihrem tapferen und sehr stolzen Sohn Farūd auf einer Burg in Kalāt. Es scheint so, als ob Kay Xosrou diese Charakterzüge seines Halbbruders kennt, denn auf seine Anordnung soll Tūs für seinen Kriegszug nach Tūrān einen längeren und schwereren Weg nehmen, um eine Begegnung mit Farūd zu vermeiden. Der eigensinnige Tūs wählt jedoch trotz der Warnung Ġivs den kürzeren Weg. So sieht Farūd, daß sich der Burg ein Heer vom Iran nähert. Er fragt Ġarīre um Rat und diese rät ihm, sich dem Rachezug anzuschließen. Da Farūd aber keinen Iranier kennt, geht er mit Tox^Vār auf die Höhe eines Berges, um sich von dort aus von Tox^Vār über die iranischen Helden informieren zu lassen. Tūs sieht beide aus der Ferne und es gefällt ihm nicht, beobachtet zu werden. Er schickt Bahrām mit dem Befehl, die beiden tot oder lebendig zu ihm zu bringen. Bahrām kommt zu Tūs zurück und berichtet ihm, der eine der beiden sei Farūd. Tūs nimmt das nicht als Entschuldigung hin, seinen Befehl nicht auszuführen, und will Bahrām erneut schicken. Dieser verweigert jedoch den Gehorsam. Tūs schickt nun Rīvnīz ²⁾. Nur dessen Pferd kommt zurück. Dasselbe geschieht mit Zarasp. Jetzt geht Tūs selbst. Farūd schont Tūs und erschießt nur dessen Pferd, so daß Tūs unter dem Gelächter und Gespött der Frauen, die aus der Burg diese Szene beobachten, zurückgehen muß. Dasselbe geschieht mit Ġīv. Da auch Bīžan

1) Vgl. Herodot I, 107 ff.; vgl. auch Nöldeke, Das iranische Nationalepos, S. 3, wo er die Sage von Afrāsiyāb, Kay Xosrou, Farangīs und Pirān in dieser Reihenfolge mit der von Astyages, Kyros, Mandane und Harpagus vergleicht. Vgl. weiter Justi, Iranisches Namenbuch, S. 189 f. unter *Μαγδάν* und die dort angegebene Literatur.

2) Er ist Tūs' Schwiegersohn (648, 656) und hat vierzig Schwestern (655). Eine von diesen ist mit Zarasp, Sohn des Tūs, verheiratet (677, 678).

nicht viel erreichen kann, greift Tūs jetzt mit seinem Heer an. Farūd kämpft tapfer, wird aber von Bīžan und Rohhām in die Zange genommen und verliert eine Hand und sein Pferd. Er kann trotzdem noch die Burg erreichen. Nach seinem Tod stürzen sich alle Bewohner der Burg, 70 an der Zahl, von der Burg herunter, um nicht Beute der Feinde zu werden ¹⁾. Nachdem Ġarīre alle Schätze vernichtet und alle Pferde getötet hat, nimmt sie einen Dolch und geht zur Leiche ihres Sohnes. Sie legt ihre Wange an seine Wange und tötet sich (893) ²⁾.

Ġarīre und ihr Sohn Farūd haben ein merkwürdiges Schicksal. Ġarīre, selbst aus einer großen Adelsfamilie, muß zugunsten einer anderen Frau von ihrem Mann getrennt leben, weil die andere eben aus einer noch höheren Adelsfamilie stammt. Davon wird aber nicht nur Ġarīre betroffen, sondern auch ihr Sohn Farūd, der wegen seiner Mutter nicht das gleiche Recht hat wie sein jüngerer Bruder Kay Xosrou (vgl. S. 56, Anm. 2 u. 3). Mutter und Sohn nehmen dies alles trotz ihrer aufrührerischen und dynamischen Natur, die sie später in der befestigten Stadt Kalāt beweisen, als selbstverständlich hin. Ihre Liebe zu Siyāvūš, aber auch später zum König Kay Xosrou, wird deswegen nicht geringer. Ġarīre liebt Kay Xosrou wie ihren eigenen Sohn, ihn akzeptiert sie als König vom Iran, und in ihm sieht sie den Rächer des Siyāvūš (462, 464, 486, 487). So kann sie ihrem Sohn nichts anderes raten, als sich dem Rachezug anzuschließen (vgl. S. 58). Sie sagt zu ihrem Sohn:

Mit rümischem Panzer bekleide den Leib,
bewegten Herzens gehe und zornerglüh.
An des Bruderheeres Spitze stelle dich.
Sei du der neue Rächer, er der neue König. ³⁾

und:

1) Dies geschieht auf Farūds, und nicht, wie Šafā, Ḥamāse, S. 241, sagt, auf Ġarīres Wunsch.

2) Über Farūd vgl. Sch. 13/380 ff.

3) برت را بختان رومی ببوش
برودل پراز جوش و سر پر خروش
به پیش سپاه برادر برو
تو کینخواه نوباش و او شاه نو
(Sch. 13/466-67)

Bereiten muß man sich, des Vaters Blut zu rächen,
um zu zeigen den Stamm und das Geschlecht. 1)

Die ganze Stelle, Schahname 13/461-488, in der Ğarīre ihren Sohn zur Rache bewegt, ist ergreifend und heldenhaft. Heldenhaft wie traurig ist auch ihr Tod neben ihrem Sohn. Farūd und Ğarīre sind mehr als Sohn und Mutter durch ihr gemeinsames Schicksal vom Anfang bis zum Ende miteinander verbunden.

11. Espanū(y)

Tažāv, der Schwiegersohn des Afrāsiyāb (1065, 1068), ist auf zwei Dinge sehr stolz. Einmal auf seine Krone, welche ihm Afrāsiyāb für seine Tapferkeit selbst aufgesetzt hat (1089, 1099, 192), und zum anderen auf seine Geliebte Espanū, eine sehr hübsche Sklavin mit schöner Stimme (200 f.).

Eines Tages setzt Kay Xosrou einen sehr hohen Preis aus für denjenigen, der ihm ²⁾ diese Sklavin und die Krone holt. Der Held, der sich meldet, ist Bīžan, Sohn des Gīv. (Sch. 13/187 ff.). In dem Kriegszug gegen Tūrān gelingt es Bīžan in einem Zweikampf mit Tažāv, ihm die Krone zu nehmen (1098). Dann eilt Tažāv, verfolgt von Bīžan, zur Burg. Seine Geliebte Espanū kommt ihm entgegen und bittet ihn, sie auf der Kruppe des Pferdes mitzunehmen, damit sie nicht Beute der Feinde werde. Reitend macht Tažāv ihr einen Steigbügel frei. Espanū steigt auf und sie fliehen. Kurz darauf sieht Tažāv, daß er bald von Bīžan eingeholt sein wird, wenn er nicht Espanū - was ihm sehr schwer fällt - wieder absetzt. Er sagt: "Dir wird er nichts antun", setzt sie ab und reitet weiter.

1) کمر بست باید بکین پدر بجای آوردن نژاد و گهر

(Sch. 13/475).

2) Es scheint, als ob dieser König, der nur an seine Rache denkt, für Frauen sehr wenig übrig hatte. Nur kurz vor seinem Tod erfahren wir, daß er vier schöne Sklavinnen hatte. Diesen fällt es sehr schwer, von ihm Abschied zu nehmen, und sie wollen mit ihm sterben. Er tröstet sie und vertraut sie seinem Nachfolger Lohrāsp an (Sch. 13f/2948 ff.).

Mehr wollte Bīžan nicht. Er nimmt Espanū zu sich aufs Pferd und reitet zurück (Sch. 13/1080 ff.).

12. Manīže

Bevor wir uns mit Manīže befassen, werfen wir einen Blick in die kurze Einleitung zu dieser Episode. Sie wirft ein Licht auf das Leben des Dichters selbst, über das wir sonst wenig wissen ¹⁾. In dieser Einleitung schildert uns der Dichter folgende Situation:

Es ist dunkle Nacht. Der Dichter schläft mit seiner Frau im Garten seines Hauses. Da er aber nicht schlafen kann, schickt er seine Frau, aus dem Haus eine Kerze zu holen. Die Frau zündet die Kerze an, schenkt ihrem Mann Wein ein und spielt für ihn Harfe. Der Dichter bittet seine Frau, ihm eine Geschichte zu erzählen. Daraufhin liest sie ihm aus jenem Pahlavi-Buch (daftar-e Pahlavi, 36) eine Geschichte vor, welche der Dichter in Verse bringt (Sch. 13d/1 ff.). Wir erfahren aus dieser Einleitung u.a. folgendes:

Er hatte eine Frau, die lesen und musizieren konnte (19, 25, 27, 30 ff.).

Höchstwahrscheinlich stammte sie, wie er selbst, aus der Familie eines Landedelmannes (Dehkān). Selbst wenn wir die ganze Einleitung als erdichtet ansehen müßten - wozu wir keinen Anlaß haben -, würde ich immer noch der Meinung sein, daß der Dichter eine solche Frau gehabt haben muß, die lesen und musizieren konnte, denn der Dichter hätte sie wohl als eine seiner Geschichtsfiguren erdichten können, nicht aber als Frau in seinem eigenen Leben, wenn sie nicht tatsächlich existierte.

Und jetzt zu der Erzählung selbst:

1) Er wurde geboren zwischen 320-31/932-43 in Tūs und starb zwischen 411-16/1020-26. Als er noch lebte, starb sein Sohn im Alter von 37 Jahren (Sch. 43/2246-2263). Nach 'Arūzī hinterließ er eine Tochter. Nach Bahār, Ferdousīname, S. 40, hatte er wahrscheinlich nur eine Frau, einen Sohn und eine Tochter.

Eines Tages nimmt Bīžan Gorgīn als Wegführer mit und reitet nach Irmān in der Nähe der tūrānischen Grenze, um die Eber, die dort die Gärten der Bauern verwüsten, zu vertreiben. Gorgīn, der Bīžan wegen dessen Tapferkeit und Mut im Kampf mit den wilden Tieren beneidet, erzählt dem abenteuerlichen Helden von jenem Fest, welches alljährlich im Frühling in Tūrān stattfindet und lockt ihn auf diese Weise in das gefährvolle Land des Feindes. Der Festplatz, auf dem sich die Königstochter Manīže ¹⁾ und die Töchter der Vornehmsten von Tūrān zeigen - es ist also ein Frauenfest -, liegt von ihnen nicht weiter als zwei Tagesritte entfernt. Der Vorschlag Gorgīns, einige von den schönen Mädchen zu rauben, erregt die Abenteuerlust Bīžans. In der Nähe des Festplatzes läßt Bīžan Gorgīn stehen und geht allein dorthin. Er steht unter einem Baum und beobachtet von dort aus, was da vor sich geht, wird aber von Manīže, die ihn entdeckt hat und von seiner Schönheit beeindruckt ist, beobachtet. Sie schickt ihre Amme, um zu erfahren, wer er sei. Bīžan stellt sich vor und verspricht ihr Geld, wenn sie ihm Zutritt zu Manīže verschaffe. Die Amme kommt zu Manīže zurück und erzählt ihr mit Bewunderung von Bīžans Schönheit. Manīže schickt die Amme mit einer Einladung zu Bīžan zurück. Drei Tage und Nächte verbringen Bīžan und Manīže zusammen. Dann kommt die Zeit, da Manīže aufbrechen muß, aber sie hat sich inzwischen in Bīžan verliebt und sich an ihn gewöhnt, so daß sie ohne ihn nicht weiterreisen will. Da sie aber sicher ist, daß Bīžan niemals eine Reise mit ihr riskieren würde, kommt sie auf die gewagte Idee, ihn zu betäuben und dann mit sich in ihren Palast zu nehmen. Natürlich plant sie die Reise

1) Nach Schahname hatte Afrāsiyāb drei Töchter (Sch. 12c/1418), von denen wir die älteste, Farangīs (Sch. 12c/1450), und Manīže kennenlernten. Dann, nach dem Sieg Kay Xosrou über Afrāsiyāb, hören wir von mehreren Frauen und Töchtern von ihm, die alle in Kay Xosrou's Gefangenschaft gerieten (Sch. 13f/1388 ff.). Giv führt sie in den Iran und übergibt sie Kay Kāūs, der sie in den Šabestān schickt (Sch. 13f/1780 ff.). Die schönste unter seinen Töchtern heißt hier Gohar (Gōhar, Gouhar = Juwel, 1396).

so, daß sie nachts ankommen. Dann schafft sie Bīžan, der noch immer betäubt ist, in ihren Palast, so daß von all dem kein Mensch außer ihren vertrauten Dienerinnen erfährt. Als Bīžan die Augen aufmacht, sieht er Manīže neben sich und erfährt zu seiner Bestürzung, daß er sich in Afrāsiyābs Palast befindet.

Es geht jedoch nicht alles nach Manīžes Plan. Eines Tages wird der Türhüter auf das aufmerksam, was in Manīžes Palast vor sich geht. Er geht der Sache nach und entdeckt, daß sich seit langem ein Iranier in dem Schlafzimmer der Königstochter aufhält. Der Mann berichtet dem König. Dieser, sonst immer sehr jähzornig, handelt diesmal nicht ganz unüberlegt. Er zieht zunächst Qarākān zu Rate und schickt dann Garsīvaz, um den fremden Mann zu verhaften. Nachdem die Soldaten den Palast eingekreist haben, bricht Garsīvaz das Türschloß auf und überrascht Bīžan, der, spärlich bekleidet, mit Manīže feiert. Bīžan wird verhaftet, in Ketten gebunden, in einen tiefen Brunnen geworfen, den man mit einem riesigen Stein abdeckt, für dessen Transport man einige Elefanten benötigt hat. Dann zeigt man Manīže, die man aus ihrem Palast gejagt hat, was mit ihrem Geliebten geschehen ist. Die Königstochter bittet jetzt jeden Tag und sammelt Brot für Bīžan, welches sie durch ein Loch in die Tiefe des Brunnens wirft.

Bald erfährt man im Iran durch Gorgīn, was mit Bīžan geschehen ist. Rostam kommt mit sieben Helden, alle als Kaufleute verkleidet, zur Rettung Bīžans nach Tūrān. Manīže erfährt, daß sich Kaufleute aus dem Iran in der Stadt aufhalten und begibt sich eilends zu diesen. Weinend fragt sie Rostam, ob man im Iran von Bīžans Verschwinden wüßte und ob man etwas zu seiner Rettung unternehme. Rostam, dem Manīže nicht ganz unverdächtig vorkommt, sagt ihr, er habe keine Ahnung von dem, was sie erzähle, und jagt sie fort. Manīže gibt aber nicht auf. Sie wirft Rostam Unfreundlichkeit vor und sagt:

Ist es Brauch im Land Iran,
daß man dem Armen keine Antwort gibt? ¹⁾

Rostam versucht, sie zu trösten, und fragt sie nach der Geschichte. Maniže erzählt nun alles, was mit ihr und Bižan geschah, und bittet ihn, sobald er in den Iran zurückgekehrt ist, Giv und Rostam von Bižans Lage in Kenntnis zu setzen. Trotzdem handelt Rostam vorsichtig und überlegt: er läßt von seinem Koch ein gebratenes Huhn bringen und verbirgt flink einen Ring in dessen Bauch. Er bittet Maniže, dieses Huhn Bižan zu bringen. Als dieser den verborgenen Ring findet und Rostams Namen darauf liest, fängt er vor lauter Freude an zu lachen. Maniže hat einen Augenblick Angst, er sei verrückt geworden; doch Bižan teilt ihr mit, daß der Kaufmann niemand anders sei als Rostam, der zu seiner Rettung gekommen sei. Um sich Gewißheit zu verschaffen, schickt Bižan Maniže zu Rostam zurück. Vorher verlangt er jedoch von ihr, daß sie schwört, niemandem das Geheimnis zu verraten und beleidigt sie mit den Worten:

"... Die Zunge der Frauen bleibt wenig still" ²⁾.

Darauf verteidigt sie sich gegen solche Verdächtigungen, die sie wahrhaftig nicht verdient habe, und von Seiten Bižans schon gar nicht, nach all dem, was sie für ihn getan habe (1019-1025).

Rostam ist jetzt sicher, daß Maniže mit Bižan in Verbindung steht. Er sagt ihr, sie solle zu Bižan zurückgehen und Holz sammeln. Wenn die Nacht hereinbricht, soll sie ein Feuer machen. Dadurch kennt Rostam die Stelle, wo der Brunnen liegt. Rostams Kraft reicht allein aus, den schweren Stein fortzubewegen. Nach der Befreiung Bižans wird Afrāsiyābs Palast angegriffen. Der König kann sich noch retten. Zu der Beute gehören auch die Frauen. Bei der Rückkehr der Helden in den Iran wartet ein großer

¹⁾ چنین باشد آیین ایران مگر که درویش را کس نکوید خبر

Sch. 13d/962

²⁾ Sch. 13d/1018 ".... زنان را زبان کم بماند ببند"

Empfang auf sie. Kay Xosrou empfiehlt Maniže Bižans ¹⁾ besonderem Schutz (Sch. 13d/54 ff.). Sobald Maniže die Stelle der Gattin einnimmt, hören wir nichts mehr von ihr.

Diese Episode führt uns im Leben der Frauen des Schahname, soweit es sich um die Frauen des Adels handelt, einen Schritt weiter. Wir wußten schon von Rūdābe, daß die Töchter der Vornehmsten ihr eigenes Schloß und ihre Dienerschaft haben durften. Wir haben auch gesehen, daß Rūdābe öffentlich Frauen und heimlich Männer empfangen konnte (vgl. S. 35). Maniže verfügt sogar über noch mehr Macht. Sie kann mit Bižan in freiem Liebesverhältnis stehen, und sie kann sogar den bewußtlosen Bižan heimlich in ihr Schloß bringen. Es gelingt ihr sogar, ihn mehrere Tage und Nächte bei sich zu haben, bevor ihr Geheimnis entdeckt wird. Außerdem verfügt sie über eine große Zahl von Dienerinnen und Musikantinnen (229, 252, 273, 280).

Wir erfahren aber zum ersten Mal aus dieser Episode, daß die Töchter des Adels unter sich eine Art Frauenfest abhalten durften, indem sie mehrere Tage im Freien verbrachten und feierten.

Maniže erscheint ausschließlich als Geliebte. Hier hören wir auch zum ersten Mal von einem vorehelichen intimen Beisammensein ²⁾.

¹⁾ Bižan ist ein Enkel des Rostam. Seine Mutter, die älteste Tochter des Rostam, heißt Banūgošasp und ist eine Amazone. Aus einem Dialog zwischen Giv und Pīrān, in dem Giv sich rühmt, erfahren wir, daß viele Könige und Adlige sie heiraten wollten, aber Rostam fand nur Giv für würdig; Rostam nimmt Givs Schwester Šahrbanū-eram zur Frau (Sch. 12c/m IV, 15 ff.). Das ist alles, was wir über Banūgošasp aus dem Schahname erfahren. Mehr über sie lesen wir in Banūgošaspname (vgl. Šafā, Hamāse, S. 300 ff.). Nach dem Muğmal, S. 25, haben Banūgošasp und ihre Schwester Zarbanu sowie ihr Bruder Farāmarz eine Tante des Kay Qobād zur Mutter.

²⁾ Maniže verbringt ganz am Anfang drei Nächte mit Bižan zusammen (233), und diese Nächte wiederholen sich in Manižes Palast. Eine sehr deutliche Stelle ist aber der Vers 1021, in dem Maniže klagend sagt: "Ich gab Bižan meinen Körper ..." (bedādam be-Bižan tan ...).

Großen Eindruck macht Manīze in ihrem Gespräch mit Rostam (944-984), und als sie sich aufregt, weil Bīžan ihr nur zögernd das Geheimnis der iranischen Kaufleute anvertrauen will.

Wie ich in der Einleitung (S. 13) erwähnt habe, kann auch das türānische Mädchen Manīze ursprünglich zu den Pairikās gehört haben, denn der Kern des Mythos behandelt eine diesmal sogar gelungene Entführung eines iranischen Helden nach dem Lande der Daēva-Verehrer.

13. Katāyūn

Katāyūn¹⁾, die älteste der Töchter des Kaisers von Rūm, ist volljährig geworden und kann sich gemäß der Tradition des Hofes einen der Freier, die vom Kaiser selbst unter den vornehmsten Adeligen des Landes ausgewählt wurden, nehmen und heiraten. Katāyūn, umgeben von sechzig Dienerinnen, von denen jede einen Blumenstrauß trägt, geht im Saal herum, sich ihren Gatten zu erwählen. Da sie aber unter den Freiern jenen jungen Mann, welcher dem Mädchen im Traum erschien, nicht findet, trifft keinen die Wahl. Die Gattenwahl findet ein zweites Mal statt. Unter den Freiern befindet sich diesmal auch Goštāsp, der junge Prinz aus dem Iran, der nach einem Streit mit seinem Vater, dem König Lohrāsp²⁾, das Land verließ und seither bei einem Dorfschulzen iranischer Abkunft unerkannt unter dem Namen Farroxzād in Rūm lebt. Goštāsp, der durch Ermutigung seines Gastgebers bei der Gattenwahl erschienen ist, verbirgt sich in einer Ecke des Saales. Als nun Katāyūn in Begleitung ihrer Dienerinnen zur Wahl im Saal erscheint und ihn sieht, weiß sie sofort, daß sie den fremden Mann ihres Traumes vor sich hat; sie nimmt ihr Diadem ab, setzt es ihm auf und erwählt ihn so zu

1) Nach Daqīqī (Sch. 15/30-31) hieß sie ursprünglich Nāhid, wird aber von Goštāsp Katāyūn gerufen.

2) Nach dem Muğmal, S. 29, erfahren wir auch den Namen der Mutter des Lohrāsp (Muğmal: Lohrāsf). Sie heißt Zarīnhebār; nach Justi, Iranisches Namenbuch, S. 382, Zarīnčīnār, d.h. goldene Platane.

ihrem Gatten¹⁾. Der Kaiser, empört über die Wahl seiner Tochter, will Braut und Bräutigam töten lassen. Er wird aber von seinem Palast-Minister Usquf (= Bischof) davor gewarnt, sich der Tradition des Hofes zu entziehen. So gibt er seine Einwilligung, aber er verbannt beide vom Hof. Katāyūn verkauft etwas von ihrem Schmuck und lebt mit ihrem Mann bei dem Dorfschulzen.

Nun kommen zwei Männer, Mīrīn und Ahran, und werben um die beiden anderen Töchter des Kaisers. Die Bewerber müssen aber, da der Kaiser jetzt vorsichtig geworden ist, erst durch Tapferkeit und Mut zeigen, daß sie würdig sind. Mīrīn muß einen Wolf und Ahran einen Drachen besiegen. Da beide sich dies nicht zutrauen, lassen sie Goštāsp es für sie erledigen. So täuschen sie den Kaiser und heiraten dessen Töchter.

Eines Tages, als die Ritter des Landes ihre ritterlichen Künste vor dem Kaiser zeigen, erscheint auch Goštāsp, der von Katāyūn ermutigt und zu den Wettkämpfen geschickt worden ist. Der Kaiser, der Goštāsp nicht erkannt hat und ihn bewundert, fragt nach der Herkunft des fremden Mannes. Es stellt sich bald heraus, daß der Mann kein anderer ist als sein Schwiegersohn und der wahre Besieger von Wolf und Drachen. Der Kaiser versucht nun, nachdem seine Tochter Katāyūn wieder in alle Würden zurückversetzt worden ist, durch sie die Abkunft seines Schwiegersohnes zu erfahren. Goštāsp gibt jedoch sein Geheimnis nicht preis und nennt sich weiterhin Farroxzād. Nach einer feindlichen Begegnung zwischen dem römischen Heer mit Goštāsp an der Spitze und dem iranischen Heer mit Zarīr, dem Bruder des Goštāsp, als Führer, bei der es zu einem schnellen Frieden kommt, kehrt Goštāsp mit Katāyūn in den Iran zurück, wo sie mit großen Ehren empfangen werden. Goštāsp wird bald König des Iran (Sch. 14/217 ff.). Später schenkt ihm Katāyūn zwei Söhne, Esfandiyār (avest.: Spentōdāta) und Pašūtān (avest.: Pešōtanu) (Sch. 15/30 f.).

1) In dem erwähnten Traum wird die Wahl durch Blumenaustausch getroffen (230).

Dann sehen wir Katāyūn nur noch selten: zweimal im Gespräch mit ihrem Sohn Esfandiyār und zuletzt an seinem Sarg (Sch. 15c/5 ff., 151 ff., 1608 f.).

Katāyūn erscheint zwar recht selten und jedesmal nur kurz, aber oft wirkungsvoll. Einen Zug ihres Charakters kann man sehr genau beschreiben. Sie hält nicht viel von Macht und gerade dann nicht, wenn das Glück im Leben und im ehelichen Zusammensein davon abhängig sein soll. Dies soll an einigen Beispielen gezeigt werden:

Als Goštāsp sie fragt, warum sie auf so viele namhafte Männer verzichtet und gegen den Wunsch ihres Vaters einen Fremden ohne Reichtum zu ihrem Gatten gewählt habe, antwortet sie ihm:

Wenn ich mit Dir, meinem Geschick, zufrieden bin,
warum fragst Du dann nach Krone und Thron? 1)

Ihr Sohn Esfandiyār verlangt, nachdem er einiges für die Religion, sein Land und seine Familie vollbracht hat, daß sein Vater nun endlich sein Versprechen wahrmacht und ihm die Krone überträgt. Da aber sein Vater noch zögert, will Esfandiyār dies mit Gewalt erreichen. Darüber spricht er mit seiner Mutter. Sie sagt:

O, mein erdulgender Sohn,
was wünscht ein König von der Welt
außer Reichtum, Befehlsgewalt, Wille und Heer.
Du hast all dies, wünsche überdies nicht mehr.
Mehr als der Sohn hat der Vater nur die Krone,
Du hast das Übrige, Heer und Land,
wenn er geht, bleibt Dir seine Krone und sein
Thron,
seine Würde, sein Königtum und sein Glück. 2)

Der Vater stellt Esfandiyār eine letzte Bedingung: er

1) چو من با تو خرسند باشم به بخت تو افسر چرا جوئی و تاج و تخت

Sch. 14/270.

2) بد و گفت کای رنج دیده پسر، زکینی چه جوید دل تاجور،
مگر گنج و فرمان و رای و سپاه؟ تو داری، برین بر فروزی خواه.
یکی تاج دارد پدر بر پسر؛ تو داری دگر لشکر و بوم و بر؛
چو او بگذرد تاج و تختش تراست، بزرگی و شاهی و بختش تراست.

Sch. 15c/17-20.

muß nach Zābol ziehen und den aufrührerischen Rostam mit gebundenen Händen holen, dann kann er den Thron besteigen. Katāyūn versucht vergebens, ihren Sohn von diesem Schritt abzuhalten. Auch ihre Bitte, wenigstens seine Kinder nicht mitzunehmen, wird nicht von ihm erhört. Katāyūn sagt unter anderem folgendes:

Verflucht sei dieser Thron und diese Krone,
das Töten, die Unruh' und die Plünderung. 1)

Man hat schon längst die Identität der Erzählung von Goštāsp und Katāyūn im Schahname mit der von Chares von Mytilene erzählten Geschichte festgestellt ²⁾, die wie folgt lautet:

"Hystaspes hatte einen jüngeren Bruder Zariadres, beide waren nach der Sage der Landesbewohner Söhne der Aphrodite und des Adonis. Hystaspes beherrschte Medien und das Land darunter (Persien?), Zariadres das Land über den kaspischen Thoren bis zum Tanais. Der König der Meder jenseits des Tanais aber, Omartes, hatte eine Tochter namens Odatis. Von dieser wird erzählt, dass sie den Zariadres im Schlaf sah und sich in ihn verliebte, das Gleiche aber widerfuhr ihm mit ihr, und seitdem sehnten sich beide nach einander. Odatis war aber das schönste Weib in Asien und auch Zariadres war schön. Zariadres ließ nun bei Omartes um sie werben, dieser aber gab sie als sein einziges Kind nicht einem Fremden. Aber kurz darauf hielt Omartes ein Gastmahl, führte seine Tochter herein und hiess sie einen Anwesenden zum Gemahl wählen, indem sie ihm eine goldene Schale mit Wein überreichen sollte. Sie aber wandte sich weinend ab. Sie hatte jedoch dem Zariadres sagen lassen, daß ihre Hochzeit bevorstände. Dieser kam, als Scythe verkleidet, bei Nacht in den Palast, trat ein und gab sich als Zariadres zu erkennen. Darauf gab sie ihm die Schale, und er entführte sie, ohne dass ihr Vater wusste, wohin. - Diese Liebesgeschichte wird bei den Barbaren Asiens mit ausserordentlicher Bewunderung gesungen, und diesen Mythos malen sie in den Heilighümern und im Königspalast, aber auch in den Privathäusern, und viele Vornehme nennen ihre Töchter Odatis". 3)

1) که نفرین برین تخت و این تاج باد برین کشتن و شور و تاراج باد

Sch. 15c/162).

2) Vgl. Nöldeke, Das iranische Nationalepos, S. 4; Spiegel, EA I, S. 665; Christensen, Les Kayanides, S. 119.
3) Zitiert nach Rapp, R.u.S.d.Perser II, S. 65.

Allein der Name 'Usquf' (= Bischof) bei Ferdousī, welchen der Schauplatz der Sage im christlichen Byzanz führt, zeigt deutlich, daß die letzte Fassung der Sage vor Ferdousī nicht vor den Sasaniden geschrieben worden sein kann. Die ursprüngliche Fassung der Sage ist dann gewiß die von Chares von Mytilene.

Wo muß man aber nach dieser Fassung den ursprünglichen Schauplatz der Sage lokalisieren? Die Heimat der Odatis ist bei Chares jenseits des Tanais (vgl. S. 69). Nöldeke identifiziert Tanais mit Jaxartes ¹⁾. Danach müßte der Handlungsort der Sage östlich und zwar im Gebiet der Saken sein. Tanais ist aber nicht der Jaxartes, sondern der Don ²⁾. Jenseits des Tanais ist also das Land der Skythen, die identisch sind mit den Sakā tyaiy Taradraya (d.h. Saken jenseits des Meeres = die europäischen Skythen) der achämenidischen Inschriften. Es handelt sich hier um die sogenannten "königlichen Skythen", die jenseits des Don und Asowschen Meeres wohnten und von allen Skythenstämmen kulturell am weitesten fortgeschritten waren ³⁾.

Die sowohl von Chares als auch von Ferdousī überlieferte Gattenwahl dürfen wir vielleicht auf den Einfluß der auf der anderen Seite des Don wohnenden und mit den Skythen eng verwandten Sauromaten zurückführen, bei denen die Frauen eine freiere Stellung hatten (vgl. S. 153). Nachdem die Macht der Achämeniden gebrochen war, verlor man mit der Zeit die genaue Vorstellung von der Heimat der Sage. Später lokalisierte man diese in Griechenland, danach in Rom und schließlich in der letzten Fassung im christlichen Byzanz. Das genaue Datum der schriftlichen Fassung können wir nicht feststellen; es ist jedoch wahrscheinlicher, daß sie in der spätsasanidischen Zeit

- 1) Vgl. Nöldeke, Das iranische Nationalepos, S. 4, Anm. 3.
- 2) Vgl. die Karte zu "Christensen, Die Iranier".
- 3) Vgl. Christensen, Die Iranier, S. 241.

entstanden ist ¹⁾. Beim Vergleich der von Ferdousī überlieferten Fassung dieser Sage mit der von Chares fällt uns auch ein anderer bedeutsamer Unterschied auf, nämlich bezüglich der Namen. Im Schahname kommt statt Zariadres (Zairivairi des Avesta und Zarīr des Schahname) sein Bruder Goštāsp und statt Odatis Katāyūn. Aber auch hier liegt das Ursprüngliche wohl bei Chares vor, denn Goštāsp, welchen wir im Avesta unter dem Namen Vištāspa und als Beschützer des Zarathustra kennen, hat eine ganz andere Geschichte. Nach dem Avesta hat er eine Frau namens Hutausa ²⁾. Nach dem Rām Yašt ist sie aus dem Geschlecht der Naotara ³⁾ und hat viele Brüder. Sie opfert dem Gott Vayu (Wind) und bittet um Unterstützung: "..., daß ich lieb und geliebt und willkommen sei im Haus des Königs Vištāspa" ⁴⁾. Wir hören aus dem Yašt 13:45 f. und 17:45 f., daß Hutausa die Lehre des Zarathustra annahm und der Prophet dies als einen großen Erfolg für sich buchen konnte ⁵⁾.

- 1) Über diese Frage vgl. weiter Spiegel, EA I, S. 668; ders., Awestā und Shāhnāme, S. 197 f.; Nöldeke, Das iranische Nationalepos, S. 4 und dazu die Anm. 3; Christensen, Les Kayanides, S. 119; Šafā, Ḥamāse, S. 534.
- 2) Vgl. Yt. 9:26; 13:139; 15:35 f.; 17:45 f.; in mp., so in Yātkār i Zarīrān u.a. heißt sie Hutōs; Tabarī I, S. 401, nennt sie Xuṭaus. Der Name bedeutet nach Nyberg, RAI, S. 358, "die üppige Formen hat".
- 3) Sollte die vorhin erwähnte Ansicht von Nöldeke (S. 70), Tanais sei mit Jaxartes identisch, doch richtig sein, dann könnte man auch Hutausa mit Odatis für identisch erklären, weil eben das Geschlecht der Naotara (Naotariden), aus dem auch Hutausa stammte, in der Jaxartes-Gegend ansässig war (vgl. S. 6 f.).
- 4) Vgl. Lommel, Die Yāšt's, Yt. 15:35 f. Nach Yātkār i Zarīrān, 48, ist sie auch eine Schwester ihres Gatten und hat 30 Kinder von ihm.
- 5) Man hat Hutausa mit der historischen Atossa, Tochter des Kyros II., die ebenso wie Hutausa (vgl. S. 71, Anm. 4) Gattin ihres Bruders Kambyses II. war (vgl. Herodot III, 31, 68, 88), identifiziert. (Vgl. Hertel, Achämeniden und Kayaniden, S. 80 f.; Moulton, Early Zoroastrianism, S. 43, 47). Eine Behauptung, deren Ziel es war, den avest. Kavi Vištāspa mit dem Hystaspes, Vater des Dareios, identisch zu erklären und damit die Achämeniden für Zoroastrier. Diese Hypothese, die bei manchen Zustimmung fand, wurde von vielen Gelehrten, u.a. auch von Nyberg, abgelehnt. Vgl. Nyberg, RAI, S. 356 ff.

Bevor ich zur Schlußfolgerung komme, möchte ich kurz auf eine andere Frau, die im Schahname neben Katāyūn auftritt, hinweisen:

Es gibt da eine merkwürdige Stelle. In der Zeit, die Goštāsp in Sīstān bei Rostam verbringt, kommt Arġāsp mit seinem Heer nach Iran, tötet den alten Lohrāsp und viele geistliche Männer und nimmt die beiden Töchter des Goštāsp, Homāy und Beh Āfrīd, als Beute mit (Sch. 15a/34 f.). Die Nachricht darüber erhält Goštāsp durch seine Frau, die sofort von Balx zu Goštāsp nach Sīstān geritten ist (Sch. 15a/90 f.). Der Name dieser Frau wird nicht erwähnt. Hätte es sich um Katāyūn gehandelt, würde Ferdousī sie gewiß mit Namen genannt haben. Außerdem zeigt der erste Halbvers "Zanī būd Goštāsp rā hūš-manā" deutlich, daß es sich um eine bis dahin unerwähnte Frau handelt und nicht um Katāyūn, die schon vorher genannt wird. Außerdem zeigt sie für die Sache der zathustrischen Religion viel mehr Interesse, als es die Kaisertochter Katāyūn tun würde. Es kann sich hier um einen kleinen Rest der Geschichte der avestischen Hutausa handeln.

Ich fasse jetzt zusammen: meiner Meinung nach ist die Erzählung von Goštāsp und Katāyūn, so, wie wir sie im Schahname finden, eine Zusammenmischung aus der avest. Geschichte von Vištāspa und Hutausa mit dem Mythos von Zariadres und Odatīs. In dieser neuen Form übernahm Goštāsp sowohl die Rolle des Vištāspa als auch die des Zariadres. Katāyūn übernahm dagegen die Rolle der Odatīs und bis auf einen kleinen Rest auch die der Hutausa. Katāyūn ist im Schahname nicht nur die Gattin des Goštāsp, sondern auch die Mutter des Esfandiyār und des Pašūtān (vgl. S. 67), die beide im Avesta Hutausa zur Mutter haben. Während Zariadres und Odatīs ganz ausgeschaltet wurden, blieb von Hutausa nur die obenerwähnte Frau ohne Namen neben Katāyūn noch übrig. Daß Ferdousī diese Integration beider Geschichten schon in seiner Vor-

lage fand, bedarf keiner Beweise.

14. Homāy und Beh Āfrīd

In der Geschichte der Katāyūn sind die Namen der zwei Töchter des Goštāsp kurz erwähnt worden (vgl. S. 72). Ihre Geschichte wollen wir hier etwas näher untersuchen. Im Schahname wird uns hier und da über sie berichtet. Im ersten Krieg gegen Arġāsp schwört Goštāsp, nachdem Zarīr von Bīdarafš getötet wurde, seine Tochter Homāy dem Rächer seines Bruders Zarīr zu geben (Sch. 15/624) ¹⁾. Der Rächer ist Esfandiyār, der Bruder der Homāy (Sch. 15/794) ²⁾. Dann, in der Zeit, als Esfandiyār gefangen ist und Goštāsp sich in Sīstān aufhält, wird Homāy ³⁾ zusammen mit ihrer Schwester Beh Āfrīd ⁴⁾ Beute des Arġāsp. Sie werden jedoch später von Esfandiyār wieder befreit ⁵⁾. In Rū'indež, der Residenzstadt des Arġāsp, kommt Esfandiyār als Kaufmann verkleidet an, um unerkannt zu blei-

- 1) So auch in Yātkār i Zarīrān § 57. Dort allerdings spielt sich das zuerst im Lager des Feindes ab. Arġāsp verspricht demjenigen, der Zarīr und Bastvar tötet, seine Töchter Zarstan (§ 52) und Baštan (§ 71). Vgl. auch Geiger, Yātkār i Zarīrān, S. 77, Anm. 2.
- 2) Nach Yātkār i Zarīrān § 77 ist der Rächer Bastvar, Sohn des Zarīr, was auch verständlicher ist. Danach mußte also Homāy Bastvar versprochen sein. Im Schahname wird nirgends deutlich gesagt, daß Esfandiyār seine Schwester Homāy als Frau hatte. Auch Sch. 15c/1505 kann uns nicht helfen.
- 3) D.h.: 'Adler'; unter vielen Frauennamen des 13. Yašt finden wir auch den Namen Humāyā (Yt. 13:139). Nach Yātkār i Zarīrān (§ 57) heißt sie Humāk; nach Tabarī I, S. 401, heißt sie Homā Xumānī; nach Ta'alībī, S. 285, Xumānī.
- 4) Avest. Form des Namens ist Vanuhi-āfriti, d.h. 'der gute Segensspruch', vgl. Justi, Iranisches Namenbuch, S. 348, unter Vanuhi-afriti. Nach Yt. 9:31 heißt sie Vardakas; nach Tabarī I, S. 401, Badāfāreh; nach Ta'alībī, S. 285, Bih Āfarīd. Der richtige Name scheint Patafrah zu sein. Vgl. Justi, a.a.O., S. 348.
- 5) Nach Yt. 9:31 werden sie nicht durch ihren Bruder, sondern durch ihren Vater Vištāspa befreit.

ben. Hier findet ein Gespräch zwischen ihm und seinen beiden Schwestern statt (Sch. 15b/535 ff.), welches uns in seiner Art sehr an das erste Gespräch zwischen Rostam und Maniže erinnert (vgl. S. 63). Bei seiner Rückkehr in den Iran nimmt Esfandiyār viele Frauen des Feindes als Beute mit, darunter auch zwei Töchter, zwei Schwestern, die Mutter (Sch. 15b/801 ff.) und die Frau des Arġasp (Sch. 15c/94).

15. Homāy Čehrzād

Nach Ferdousī hat Bahman zwei Kinder, einen Sohn namens Sāsān und eine Tochter Homāy ¹⁾, die Čehrzād gerufen wird. Bahman heiratet seine Tochter Homāy und ernennt sie vor seinem Tode zu seinem Nachfolger bis zur Geburt ihres Kindes. Dann soll sie zugunsten des Kindes (ob Junge oder Mädchen) zurücktreten ²⁾. Sāsān, der sich von seinem Vater ungerecht behandelt sieht, verläßt den Hof und geht nach Nišāpūr. Dort heiratet er die Tochter einer der vornehmsten Familien und hinterläßt einen Sohn namens Sāsān. Nach Bahmans Tod ³⁾ besteigt Homāy den

- 1) Nach Tabarī I, S. 405, und Fārsnāme, S. 20, 63, hatte Bahman zwei Söhne, Sasān und Dārā, und drei Töchter, Xumānī, Farang und Bahman doxt.
- 2) Nach Dinawarī, S. 29 f., hatte Bahman vor seinem Tode es so angeordnet, daß seine Frau und Tochter Xumānī so lange nach ihm regieren sollte, bis ihr Kind 30 Jahre alt wird, was Xumānī auch tut. Auch nach Ta‘alibī, S. 390, soll sie so lange regieren, bis ihr Kind das Mannesalter erreicht hat. Hier verhält sich jedoch Xumānī – wie auch bei Ferdousī – nach der Geburt des Kindes anders.
- 3) Das Muġmal, S. 30 u. 53, schreibt Bahman drei Frauen zu: unter dem Einfluß Rostams heiratete er zuerst Kasayun, die Tochter des Königs von Kašmīr, die er zusammen mit einer Frau namens Lūlū nach Iran führte. Diese beiden Frauen rissen mit der Zeit die Macht an sich, und Bahman floh nach Ägypten, wo er die Tochter des Königs heiratete. Er kam dann zurück in den Iran, tötete Kasayun und verzieh Lūlū. Er heiratete auch eine Jüdin von den Gefangenen von Jerusalem und ließ ihretwegen die Stadt wieder aufbauen. Sie hieß Abar-dox. Auch Bahmans Mutter wird im Muġmal, S. 30, genannt. Sie heißt Ešnūr, nach Tabarī I, S. 405, Isturiya (= Esther).

Thron ¹⁾ (Sch. 16/164 ff.). Homāy, die auf die Macht nicht verzichten will, erklärt ihren Sohn nach der Geburt für tot ²⁾ und überläßt ihn einer Amme, bis er 8 Monate alt ist. Dann läßt sie ihn durch die Amme zusammen mit vielen Juwelen in eine Kiste legen und übergibt diese Kiste um Mitternacht dem Euphrat (Furāt) ³⁾. Am nächsten Tag wird ein Wäscher bei seiner Arbeit von der Kiste, die das Wasser zu ihm geführt hat, überrascht. Zwei Männer, welche auf Anordnung Homāys die Kiste verfolgt haben, können nun die Königin mit dieser Nachricht beruhigen. Die Frau des Wäschers, die zuvor ein Kind verloren hat, nimmt dieses Kind als das ihre an. Das Kind, dem sie den Namen Dārāb gegeben haben ⁴⁾, wird groß. Die Bemühungen des Wäschers, aus ihm einen Wäscher zu machen, sind vergebens. Aus innerem Trieb wird er Reiter und kommt eines Tages auch darauf, daß er nicht von dem Wäscher abstammen kann. In Abwesenheit des Wä-

- 1) Über sie sind die Nachrichten sehr verschieden. Nach Tabarī I, S. 406, heißt sie Xumānī, genannt Čehrzād oder umgekehrt nach dem Fārsnāme, S. 20; nach Mas‘ūdī I, S. 272, heißt sie Humayat (mit arab. Femininaffix) und wird genannt nach ihrer Mutter Čehrzād; nach Bī-rūnī, S. 105, heißt sie Xumānī genannt Čehrzād; nach Ta‘alibī, S. 389, heißt sie Xumānī und Čehrzād (arab. ġ für ħ); Ta‘alibī sagt aber auch, daß sie nach den persischen Büchern Homāy heißt; nach Ĥamza, S. 38, und dem Muġmal, S. 30, heißt sie Šemīrān genannt Homāy; Christensen, Les Kayanides, S. 151, meint dazu, daß man über den Namen Šemīrān Homāy mit der legendären Figur der Semiramis identifiziert hat. Vgl. auch Spiegel, Awestā und Šāhnāme, S. 203.
- 2) Nach dem Fārsnāme, S. 63 f., war Dārā der kleine Bruder der Xumānī, die unverheiratet blieb und als Jungfrau starb. Nach Ya‘qubī, S. 179, ist Xumānī eine Tochter der Čehrzād.
- 3) Nach Tabarī I, S. 406, und Ta‘alibī, S. 392, übergibt man die Kiste einem Fluß in Ištāxir – Tabarī nennt diesen Kur – oder in Balx. Da dieser Mythos ursprünglich assyrisch und von da auf verschiedene Völker übergegangen ist, erklärt Spiegel, Awestā und Šāhnāme, S. 203, den Euphrat für den Ursprünglichsten.
- 4) Weil sie es im Wasser, Sch. 17/63, oder nach Ta‘alibī, S. 394, zwischen Bäumen (Dār = Baum) und Wasser (= āb) fanden.

schers bedroht er dessen Frau und erfährt nun die Wahrheit über sich. Als der Krieg zwischen Iran und Rūm ausbricht, geht er als Soldat zur Armee. Als er unter den Soldaten vor der Königin aufmarschiert, wird diese auf ihn aufmerksam:

Als sie (die Königin) die Gestalt und das lebenswürdige Gesicht (des Dārāb) sah, ergoß sich die Milch aus der Brust der Mutter. ¹⁾

Während des Krieges erfährt der Feldherr Rašnavād in einer stürmischen Nacht durch eine himmlische Stimme, daß der junge Soldat Sohn des Bahman sei. Nach seiner Rückkehr geht er der Sache nach, und sie erweist sich als wahr. Auch Homāy ist glücklich darüber. Sie überträgt nun ihrem Sohn, nachdem sie 32 Jahre regiert hat ²⁾, die Krone und tritt zurück (Sch. 17/1 ff.).

Was wir aus anderen Quellen über sie erfahren, ist spärlich, wenn auch zum größten Teil übereinstimmend: sie regierte in Balx ³⁾, führte einen Krieg mit Rūm (Griechenland), den sie gewann ⁴⁾, und errichtete mit Hilfe der römischen Baumeister drei große Bauwerke ⁵⁾. Sie

1) چو دید آن بر و چهره دلپذیر ز پستان مادر بپالود شیر

- Sch. 17/142. Nach Ta'ālibī, S. 396, wird Dārāb schon hier von seiner Mutter erkannt und besteigt den Thron.
 2) Vgl. Sch. 17/312. Rivayats, S. 482, gibt ihr 20 Jahre. Nach anderen Quellen regierte sie 30 Jahre, so Būndahīšn, Kap. XXXVI, 9; Ṭabarī I, S. 407; Mas'ūdī I, S. 273; Dīnawarī (vgl. S. 74, Anm. 2); Bīrūnī, S. 105; Ḥamza, S. 13 u. 25; Ya'qūbī, S. 179; Ta'ālibī, S. 397; Muḡmal, S. 54; Fārsname, S. 20 u. 64.
 3) Vgl. Muḡmal, S. 54; Ḥamza, S. 38. Nach Gardīzī, S. 15, verlegte sie die Regierung von Balx nach Madāyēn (Ktesiphon).
 4) Vgl. Ṭabarī I, S. 406; Ḥamza, S. 38; Dīnawarī, S. 30; Muḡmal, S. 54; Fārsname, S. 64.
 5) Vgl. Ḥamza, S. 38; Ṭabarī I, S. 406 f.; Dīnawarī, S. 30; Muḡmal, S. 54 f. Nach Ḥamza, S. 38 f., baute sie auch eine schöne Stadt bei Isfahān, die durch Alexander zerstört wurde. Die Stadt hieß Ḥamahīn. Nach Gardīzī, S. 15, wurde die Stadt Hamadān von Homāy gebaut.

ließ auf die Münze prägen: "Erlebe, o Herrin der Welt, tausend Jahre Nourūz und Mehrgān" ¹⁾. Sie baute eine Brücke über den Tigris ²⁾.

Sie war eine gerechte Königin ³⁾, starb in Fārs ⁴⁾ und wurde in Šām oder (nach Bewohnern von Fārs) im Pārs ⁵⁾ beigesetzt.

Aus der Geschichte der Achämeniden wissen wir, daß unter ihnen keine Frau an die Regierung kam. Homāy, wie wir sie kennen, hat durchaus eine mythologische Bedeutung. Spiegel, der in Homāy die Tochter des Vištāspa und Schwester des Esfandiyār sieht, meint, man hätte damit eine mythologische Persönlichkeit aus älterer Zeit in die heilige Chronologie der Iranier einordnen wollen ⁶⁾. Das ist die eine Annahme. Es gibt andererseits auch Versuche, Homāy mit Esther und der Šahrzād aus "Tausendund-einer Nacht" identisch zu erklären, eine Annahme, die durch die Aussage von Ibn Nadīm, daß das 'Hazār afsān' (1000 Märchen) für Homāy geschrieben wurde, umso mehr bekräftigt wird ⁷⁾.

16. Golnār

Die Geschichte dieser Frau, die mit dem Aufstieg Ardašīrs (des Begründers der Sasaniden-Dynastie) zur Macht verbunden ist, wird vom Schahname und einer in Mittelpersisch geschriebenen legendären Lebensgeschichte des Ardašīr "Kārnāmāk i Artaxšēr i Pāpakān" (= Das Tatenbuch des

- 1) Vgl. Muḡmal, S. 55: "بخوری بانوی جهان، هزار سال نوروز و مهرگان"
 2) Vgl. Gardīzī, S. 15. Nach Gardīzī soll sie auch Handmühlen durch Wassermühlen ersetzt haben und der Bau der Festungsmauern in den Städten soll ebenso von ihr veranlaßt worden sein.
 3) Vgl. Fārsname, S. 64.
 4) Vgl. Muḡmal, S. 55.
 5) Vgl. Muḡmal, S. 463.
 6) Vgl. Spiegel, Awestā und Shāhnāme, S. 203.
 7) Vgl. Ibn Nadīm, al-Fihrist, S. 423 (Kairoer Ausg. 1348 H).

Ardašīr Pāpakān) überliefert ¹⁾. Sie war die Lieblings-sklavin des Königs Ardavān (des letzten Arsakidenkönigs Artabanos V. 213-227 n. Chr.) und stand ihm so nah, daß er ihr alle seine Geheimnisse und die des Staates anvertraute. Sie verfügte auch über den Schlüssel zu seiner Schatzkammer.

Eines Tages sah sie von der Dachterrasse ihres Palastes aus den jungen tapferen Ardašīr, der zu dieser Zeit wegen eines Streites mit Ardavāns Sohn auf der Jagd in Ungnade gefallen war und als Stallmeister diente, und verliebte sich in ihn. Sobald es an demselben Tag dunkel wurde, kam sie mit Hilfe eines Seiles von der Dachterrasse herunter und überraschte Ardašīr im Schlaf ²⁾. Durch die Demütigung, welche Ardašīr durch Ardavān und dessen Söhne erdulden mußte, keimte in ihm ein großer Haß gegen diesen (Sch. 21/173 f., 188). Der Tod Bābaks, Satrap von Pārs und Ardašīrs Großvater mütterlicherseits auf der einen Seite und andererseits die Unsicherheit und Schwäche der Zentralmacht, wovon Ardašīr manches sehen konnte und manches durch Golnār erfuhr, gaben ihm die letzten Impulse, seine Pläne endlich zu verwirklichen, d.h. nach der Stadt Pārs zu fliehen und von da aus gegen Ardavān zu revoltieren. Er teilt diesen Plan Golnār mit und macht sie so zu seiner Mitverschwörerin. Als die richtige Zeit kam, machte Ardašīr eines Abends die Männer des königlichen Stalles berauscht, sattelte zwei der be-

sten Pferde des Ardavān ¹⁾ und verließ eiligst mit Golnār die Residenzstadt Rey in Richtung Pārs. Golnār ²⁾ ging vorher in die königliche Schatzkammer und nahm, so viel sie konnte, und brachte es Ardašīr (Sch. 19/192 f.). - Ardavān hatte die Gewohnheit, sich jeden Morgen von Golnār wecken zu lassen. An diesem Morgen nun wartete er vergebens auf Golnār, bis man ihm endlich die unangenehme Wahrheit hinterbrachte. Ardavān verfolgte daraufhin mit einem Heer die Flüchtlinge, jedoch ohne Erfolg. Ohne sich auszuruhen, nutzten Ardašīr und Golnār ihren Vorsprung und erreichten Pārs, wo auf Ardašīr seine Anhänger warteten (Sch. 19/261 f.).

Die Entführung Golnārs war die erste Antwort Ardašīrs auf die Demütigungen, welche er von Ardavān und dessen Söhnen hatte hinnehmen müssen. Es war auch zugleich eine Herausforderung an diese. Bald besiegte Ardašīr den König Ardavān und heiratete seine Tochter. Von Golnār aber hören wir nichts mehr.

17. Gordye, Šīrīn und Maryam (Die Frauen des Xosrou Parvīz)

Unter den vielen Frauen, die man Xosrou Parvīz (Xosrou II., 590-628) zuschreibt - die Quellen sprechen von mehr als 12.000 (vgl. S. 156, Anm. 4) - sind die drei, nämlich Gordye, Šīrīn und Maryam, deren Geschichte uns hier be-

- 1) Vgl. darüber Nöldeke, Geschichte des A., S. 22 ff.; Tavadia, Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier, S. 137 f.
- 2) Nach dem Kārnāmak findet die Bekanntschaft auf andere Weise statt: Das Mädchen sah Ardašīr eines Tages im Stall, auf einem Tambūr spielend und dazu singend, und sie verliebte sich in ihn. Sie kam alsdann alle Nächte, sobald Ardavān einschlief, zu Ardašīr und blieb bei ihm bis zum Morgengrauen, um dann wieder zu Ardavān zurückzuschleichen. Vgl. Kārnāmak III, 2-4 (Ed. Hedāyat, S. 176); Nöldeke, Geschichte des A., S. 41.

- 1) Sie heißen Xeng und Siyāh (Sch. 19/253, 271). Nach dem Kārnāmak III, 15 (Ed. Hedāyat, S. 178) konnten diese Pferde am Tag siebzig Farsang (= Parasangen), d.h. ca. 210 Meilen, laufen.
- 2) So nennt sie das Schahname. Golnār bedeutet "Granatblüte". Im Kārnāmak und bei Ta'alībī wird ihr Name nicht genannt. Nach Agathangelos heißt sie Artadoxt. Nach ihm ist sie eine Tochter eines Ministers, die am Hofe diente und mit dem König und der Königin in demselben Zimmer schlief ... Vgl. Spiegel, EA III, S. 238 f. Nöldeke (Geschichte des A., S. 24, Anm. 2) sieht die beiden Namen, d.h. Golnār und Artadoxt, als willkürlich gewählt an.

schäftigen soll, die wichtigsten ¹⁾.

Gordye war die Schwester und Gattin des Bahrām Čübīn ²⁾, des Feldherrn des Hormozd IV. (579-590), der dann gegen letzteren und später gegen dessen Sohn Xosrou II. revoltierte. Über das romanhafte Leben und Schicksal dieses Helden gab es einen historischen Roman, dessen Pahlavi-Original verlorengegangen ist, dessen Hauptzüge jedoch durch die arabischen und persischen Chronisten erhalten geblieben sind. Was wir über seine Schwester Gordye wissen, stammt auch aus diesem Roman ³⁾.

Sie hatte auch einen anderen Bruder namens Gordūy. Die Familie stammte aus Rey, wo der Großvater Goštāsp und dessen Sohn Bahrām als Satrapen dienten (Sch. 42/416, 1699, 1713) ⁴⁾. Die Familie rühmte sich, Nachkommen des Arsakiden-Hauses zu sein ⁵⁾, deren Herrschaft nach über 400-jährigem Bestehen im Jahre 224 n. Chr. an das Sasaniden-Haus übergang. Als Bahrām Čübīn gegen Hormozd revoltieren wollte, rief er erst seine Anhängerschaft zusammen und beriet sich mit dieser. In dieser Versammlung

1) Muğmal, S. 79, nennt von den Frauen des Xosrou Parvīz außer diesen dreien auch eine andere namens Bahrām-dōxt.

2) Ya'qūbī, S. 194, Ṭabarī, S. 589, Ta'ālibī, S. 682, u. a. sagen unmißverständlich, daß Gordye Gattin ihres Bruders Bahrām war. Im Schahname kann man zwar nach dem Zusammenhang der Erzählung und insbesondere nach den Stellen 42/1576-7 u. 43/2863 sagen, daß sie auch hier die Gattin ihres Bruders ist; dies wird jedoch nirgends im Schahname deutlich gesagt. Nöldeke (Ṭabarī S. 279, Anm. 6) sieht da in die Bemühung des Dichters, "Anstöße, welche die alte Religion dem Muslim bot, aus dem Wege zu räumen".

3) Über den Roman von Bahrām Čübīn vgl. Nöldeke, Ṭabarī, S. 474 ff.; Altheim, Ein asiatischer Staat, S. 206 ff.

4) Vgl. auch Nöldeke, Die von Guidi, S. 5 und dazu Anm. 3.

5) Vgl. die Polemik zwischen Xosrou Parvīz und Bahrām Čübīn im Schahname 43/335 f. Vgl. auch Spiegel, EA III, S. 471 und Anm. 2, wo er Theophylact zitiert.

hält Gordye in persischer Rhetorik eine lange Rede, greift ihre Gegner, vor allem Yalān Sīne (bei Ta'ālibī heißt er Mardān Sīne), die rechte Hand von Bahrām, heftig an, kann sich jedoch gegen die anderen nicht durchsetzen (Sch. 42/1555 ff.). Auch später stellt sich Gordye gegen Bahrāms Plan, als er Xosrou Parvīz absetzen und selbst die Macht ergreifen will, aber auch dieses Mal hat sie keinen Erfolg (Sch. 43/466 f.).

Von Gordye hören wir dann bis zur Ermordung Bahrāms in Čīn nichts mehr. Nach dem Tod Bahrāms schreibt der Kaiser von Čīn (gemeint ist der türkische Xāqān) einen Brief an Gordye und bittet sie - so Sch. 43/2829 f.; Fārsnāme, S. 118 - seine Frau, bzw. - nach Ṭabarī I, S. 591 - die Frau seines Bruders Natrā zu werden. Gordye schreibt dem Kaiser, daß sie noch um Bahrām trauere, sie würde aber seinem Wunsch, der auch ihr Wunsch sei, nachkommen, sobald vier Monate ¹⁾ nach Bahrāms Tod vergangen seien (Sch. 43/2848 f.). Das ist aber nur ein Vorwand, um den Wunsch des Kaisers nicht kurzerhand abzuschlagen. Sofort darauf berät sie sich mit Yalān Sīne und den anderen, wählt 1160 von ihren besten Leuten aus und flieht von Marv nach dem Iran (Sch. 43/2866 f.). Der Kaiser schickt sofort seinen Bruder Ṭovorg mit 6000 Mann nach. Ṭovorg (nach Ṭabarī heißt er Natrā) holt Gordye nach vier Tagen ein und wird von ihr, die auf Bahrāms Schimmel sitzt und Bahrāms Waffen trägt, in einen Zweikampf verwickelt und getötet ²⁾. Nach Ankunft im Iran schreibt sie einen Brief an ihren Bruder Gordūy, der immer auf der Seite des Xosrou

1) Diese Zeit ist gewiß nicht als Trauerzeit gedacht, sondern entspricht der gesetzlichen Vorschrift, wonach eine Frau nicht sofort nach dem Tode ihres Mannes heiraten kann, sondern eine gewisse Zeit - wegen Richtigstellung der Nachkommenschaft - abwarten muß.

2) Umgekehrt bei Dīnawarī. Hier unterstützt der Xāqān die Iranier und begleitet sie bis zur Grenze. Vgl. Dīnawarī, S. 104 ff.

Parvīz stand, und bittet ihn, für sie und ihre Leute bei Xosrou zu bürgen (Sch. 43/1910 f.). Nach Ṭabarī (I, S. 591 f.) und Ṭa'ālibī (S. 686) wird Gordye nach ihrer Rückkehr in den Iran von Xosrou Parvīz geheiratet. Nach Dīnawarī (S. 107) und Ferdousī (Sch. 43/2980 f.) heiratet sie zunächst durch Vermittlung des Yalān Sīne Gostaham Beštām, den Onkel des Xosrou - der sich jetzt nach der Ermordung seines Bruders Bendūy durch Xosrou nicht mehr sicher vor ihm fühlt und sich zu den Anhängern Bahrām Čūbīns begibt -. Xosrou, der entschlossen ist, Beštām um jeden Preis zu beseitigen, plant nun dessen Tod folgendermaßen:

Im Einverständnis mit Gordūy schreibt er Gordye einen Brief, in dem er ihr verspricht, er würde sie heiraten, wenn sie Beštām beseitigen würde. Um keinen Verdacht zu erwecken, schickt er ihr diesen Brief durch die Gattin des Gordūy (Ya'qūbī, S. 195, nennt diese Frau 'Abarxeh'). Sobald Gordye diesen Brief erhält, macht sie fünf Männer zu ihren Mitverschworenen. Am Abend löscht sie auf einmal das Licht und erwürgt mit Hilfe der fünf anderen, die schon draußen warten, den betrunkenen Ehemann (Sch. 43/3087 f.). Nach Dīnawarī (S. 109 f.) berauscht sie ihren Mann erst durch ungemischten Wein, dann nimmt sie, nachdem er eingeschlafen ist, sein Schwert und stößt es so heftig in seine Brust, daß die Spitze zum Rücken herauskommt. Hiernach wird sie die Gattin des Xosrou Parvīz.

Nach dem Muğmal (S. 79) schenkte Gordye ihrem Mann Xosrou einen Sohn. Bīrūnī (S. 131) nennt ihn Farroxzād. Dīnawarī (S. 116) nennt ihn Čavānšīr und behauptet, daß dieser als kleines Kind nach Ardašīr zum König ernannt wurde, ein Jahr regierte und dann starb. Nöldeke verneint dies mit der Begründung: "von Gurdija, welche 590 Gemahlin ihres Bruders Bahrām Čōbīn war, kann es im Jahre 530 kein kleines Kind gegeben haben" ¹⁾

1) Vgl. Nöldeke, Ṭabarī, S. 390, Anm. 2.

Wir sehen Gordye nur noch zweimal im Schahname: einmal, als sie in Anwesenheit des Xosrou Parvīz und seiner Frauen, darunter auch Šīrīn, ihre Reit- und Hochsprungkunst zeigt. Hier nutzt Šīrīn die Gelegenheit und warnt Xosrou, er solle sich vor einer solchen Frau hüten. Sie befürchtet, daß Gordye ihn im Schlaf überrascht und ihren Bruder rächt (Sch. 43/3126 f.).

Zuletzt sehen wir sie, Xosrou um den Wiederaufbau ihrer Geburtsstadt Rey bittend, die durch Xosrou als Rache an Bahrām Čūbīn einschließlich der Bewohner niedergemacht worden war. Gordye schmückt eine schöne Katze, die sie auf einem Pferd reiten läßt. Auf diese Weise bringt sie Xosrou zum Lachen und richtet dann an ihn die Bitte (Sch. 43/3161 ff.).

Gordye gehört wohl zu den Amazonen des Schahname. Sie kann im Gegensatz zu anderen und trotz vieler romanhafter Begebenheiten Geschichtlichkeit beanspruchen. Das einzige, was uns an ihrer Geschichte nicht gefallen kann, ist ihr Verhalten gegenüber ihrem Ehemann Beštām, was auch der Grund gewesen sein mag, daß Nöldeke sie als Intrigantin "wenig anziehend" fand, und mit Recht die "kühne und verschlagene" Gordāfrīd als anmutiger bezeichnete ¹⁾.

In einem Punkt denken jedoch die beiden Amazonen gleich, nämlich darin, daß sie die Türken als Ehemänner ablehnen (Sch. 43/2867 f.; vgl. auch S. 54). Die Iranier empfanden es überhaupt als ein Zeichen der Ohnmacht, Nachbarländern Töchter zu geben. Darum sind die Heiraten im Schahname, welche zwischen Iraniern und Nicht-Iraniern geschlossen werden, fast immer derart, daß nicht die Ehemänner, sondern die Ehefrauen nichtiranischer Abstammung sind, worauf die Iranier auch stolz waren und was sie als ein Zeichen der Macht empfanden. Die einzige Ausnahme ist hier die Heirat zwischen Alexander und Rōšanak, der Toch-

1) Vgl. Nöldeke, Das iranische Nationalepos, § 36; ders., Ṭabarī, S. 289, Anm. 2.

ter des Dārā, der von Alexander besiegt wurde. Aber gerade hier wird am deutlichsten sichtbar, wie diese Heirat - die eigentlich nur in den Vorstellungen der Orientalen existierte ¹⁾ - die in dieser Hinsicht sehr empfindlichen Iranier am stärksten getroffen hat, denn die Überlieferung sorgt dafür, daß diese Heirat als eine Erfüllung der letzten Bitte des sterbenden Königs Dārā gilt ²⁾. Diese Empfindlichkeit der Iranier war auch Mas'ūdī (I, S. 317) nicht unbekannt. Er schreibt nämlich: "Die iranischen Könige holten ihre Frauen von Nachbarländern, gaben denen jedoch keine, weil sie edel und von vornehmer Herkunft waren" ³⁾.

Wir gehen nun zu der Geschichte Šīrīns über. Unter den Frauen des Schahname ist keine in der nachislamischen Literatur, im Epos oder in der Lyrik, aber auch unter dem Volk, so bekannt geworden wie diese Frau. Zu dem Ruhme Šīrīns hat aber das Schahname weniger beigetragen als das romantische Epos von Neẓāmī, genannt "Xosrou-o-Šīrīn",

- 1) Alexander heiratete Rōxāne, die Tochter des Baktres Oxyartes, die bald nach Alexanders Tod (13. Juni 323) einen Sohn Alexander gebar und 311 samt ihrem Kind von Kassandros ermordet wurde. Gewiß fiel auch der Harem des Darius III. (Sch.: Dārā) in die Hände Alexanders. Die Iranier hielten aber dann später auch Rōxāne, die sie Rōšanak nannten, für eine Tochter des Darius III. Vgl. weiter Justi, Iranisches Namenbuch, S. 262, unter Πωξάνη und die dort angegebene Literatur.
- 2) Vgl. Sch. 19/362 f. Das Nationalepos macht vorher Alexander zu einem Iranier, d.h. Alexander sollte ein Sohn des Königs Dārā und einer römischen (griechischen) Mutter namens Nāhīd gewesen sein (Sch. 18/42 ff.). Hier wollte man natürlich die spätere Herrschaft Alexanders über den Iran nicht als Folge eines Sieges erscheinen lassen.
- 3) "وقد كانت ملوك الفرس تتزوج الى سائر من جاورها من ملوك الامم ولا تزوجها لانهم أحرار وأنجاد ."

Vgl. in diesem Zusammenhang auch Tabarī I, S. 516, wo er die Geschichte der iranischen Prinzessin Pīrūzdoxt erzählt. Siehe dazu Nöldeke, Tabarī, S. 130, Anm. 3.

geschrieben im Jahre 577/1180-81. Neẓāmī war im Gegensatz zu Ferdousī nur ein Dichter. Ein Dichter mit genialer Einbildungskraft und ein Meister des Wortes. Für Treue zur Vorlage - wenn er überhaupt eine benutzte - hatte er keinen Sinn. So kommt es auch, daß der Meister, während er uns ein Bild der Šīrīn zeichnet, mehr an seine gestorbene, von ihm sehr geliebte Frau Āfāq denkt, denn seine "Šīrīn ist eben niemand anders als Āfāq" ¹⁾. Ferdousī dagegen stellt uns eine geschichtliche Šīrīn vor, wenigstens so geschichtlich und so romanhaft, wie er es in seiner Vorlage fand. Nach dem Schahname war Šīrīn eine Geliebte des Xosrou Parvīz, als er noch ein junger Prinz war. Als er König wurde, war er mit der Politik und Bahrām Ūbīn so beschäftigt, daß ihm für Frauen und Vergnügungen keine Zeit blieb. Später jedoch, als ihm die Macht in die Hände fiel, holte er dies tausendfach nach. Aus den Steuergeldern des geknechteten Volkes gestattete er sich einen in der Geschichte des Landes bis dahin beispiellosen Luxus und wurde zu einem Frauenheld, wie es einst einer seiner Vorfahren, Bahrām Gūr, gewesen war. Als er nun eines Tages mit seinen 1160 Lanzenträgern, 1040 mit Schwert Bewaffneten, 700 Falknern, 300 Reitern, 70 Löwen und Tigern, 800 Jagdhunden, 2000 Musikanten, 500 Kamelen, 400 Sklaven und Dienern und 300 Gefolgsmännern auf die Jagd ging, stellte sich Šīrīn, bekleidet mit einem gelben Hemd und purpurfarbenem Mantel, geschminkt und geschmückt auf eine Terrasse, an der der Zug vorbeigehen sollte. Als sie Xosrou sah, zeigte sie sich ihm und sprach mit ihm von der vergangenen Zeit und von den schönen Stunden, die sie zusammen verlebt hatten, und so fand Šīrīn auf diese Weise wieder zu ihm zurück (Sch. 43/3497 ff.).

Die abendländischen Quellen sagen ihr eine römische, griechische, armenische oder iranische Herkunft nach; übereinstimmend nennen sie sie aber eine eifrige Chri-

1) Vgl. Rypka, Iranische Literaturgeschichte, S. 203.

stin. Sie soll sogar ein oder mehrere Klöster gestiftet haben ¹⁾. Sie muß also einen sehr großen Einfluß auf Xosrou gehabt haben. Aus dem Schahname und anderen orientalischen Quellen geht deutlich hervor, daß sie diese Macht erst schwer erkämpfen mußte. Dies wurde durch ihre bürgerliche Herkunft und wegen ihres früheren Verhältnisses zu Xosrou, aber auch zu anderen - tatsächlich galt sie als verrufenes Mädchen ²⁾ - besonders erschwert. Hinzu kam, daß sie auch Christin war, wovon jedoch im Schahname niemals die Rede ist. Hier beschenkt sie sogar den Feuertempel und spendet für die Nourūz- und Sade-Feierlichkeiten (Sch. 44/561). Auch ihr Name 'Šīrīn' ist ein rein iranischer Name. Doch daß sie eine Christin war, kann als sicher gelten (siehe oben).

Es gab auch noch andere Hindernisse, die Šīrīn erst beseitigen mußte, bis der Weg auf den Thron als "First Lady" für sie frei war, nämlich ihre zahlreichen Konkurrentinnen, darunter Maryam, die Tochter des römischen Kaisers. Nach dem Schahname (43/3600 f.) vergiftet Šīrīn diese Frau und nimmt nach einem Jahr deren, d.h. die höchste Stelle unter den Frauen des Harems ein, worin auch Ta'ālibī (S. 694) u.a. übereinstimmen. Von nun an konnte sie ihren Einfluß auf Xosrou uneingeschränkt aus-

1) Vgl. darüber Spiegel, EA III, S. 500; Nöldeke, Tabarī, S. 357, Anm. 4.

2) Vgl. Ta'ālibī, S. 603. Nach dem Sch. 43/3554 f. sind die Großen mit der Heirat zwischen Xosrou Parvīz und Šīrīn, die sie für verrufen halten, nicht einverstanden. Xosrou läßt eine Schale voll von warmem und stinkendem Blut unter ihrer Nase herumgehen, so, daß jeder aus Abscheu den Kopf wegdreht. Danach läßt der König die Schale gründlich waschen, mit Wein füllen und mit Moschus und Rosenwasser wohlriechend machen und sagt dann folgendes zu den Anwesenden, was sie auch alle zufriedenstellt:

Šīrīn war in der Stadt wie jene angewiderte Giftschale,
in meinem Frauengemach wurde sie zur Weinschale,
und wurde so duftend durch meinen Duft.

چنان بد که آن بد منش طشت زهر
چنین گفت خسرو که شیرین بشهر
برین گونه بویا شد از بوی من
کنون طشت می شد بعشکوی من
Sch. 43/3594-3595.

üben. Nach dem Fārsnāme (S. 124) wohnten Gordye und Maryam im Madāyen, Šīrīn aber entweder im Qaṣr-e Šīrīn oder im Ṣoffeh-e Šabdīz, wobei Xosrou nur bei Šīrīn blieb, im Winter im erstgenannten Palast, im Sommer in dem anderen. Die Tatsache, daß Xosrou - so wie aus dem Schahname (43/2124 ff., 3451) eindeutig hervorgeht - im Verdacht stand, zur christlichen Religion übergewechselt zu sein, muß viel mehr auf den Einfluß Šīrīns auf ihn zurückgeführt werden, als auf die Rücksicht auf den römischen Kaiser oder dessen Tochter Maryam, deren Existenz überhaupt umstritten ist (darüber weiter unten). Nöldeke will sogar in der Zeit, als die Nestorianer durch Xosrou gekränkt wurden, Šīrīn "in die Hände von Monophysiten gefallen zu sein" wissen ¹⁾.

Mit einem Wort stand Šīrīn den einflußreichsten Frauen, welche der iranische Hof zu allen Zeiten kannte, darunter Atossa, der Gemahlin des Darius, Amestris, der Gemahlin des Xerxes und Parysatis, der Mutter des Artaxerxes II., an Einfluß und Macht in nichts nach ²⁾.

Nach dem Tode des Xosrou Parvīz, so erzählt das Schahname weiter, schwärmte dessen Sohn und Nachfolger Šīrūy für Šīrīn, wobei er sie auch zugleich beleidigte und ihr schwere Vorwürfe machte. Da sie es aber aus Treue zu Xosrou Parvīz oder aus Haß gegen Šīrūy (darüber weiter unten) ablehnte, dessen Frau zu werden, wollte er sein Ziel mit Gewalt erreichen. In einer Versammlung, die Šīrūy auf Bitten Šīrīns hin zusammenruft, weist Šīrīn die gegen sie gerichteten Vorwürfe und Beleidigungen zurück und stellt zum Schluß zwei Bedingungen, nach Erfüllung derer sie bereit wäre, seine Werbung anzunehmen. Šīrūy geht auch darauf ein. Als erstes verlangt sie alle ihre (nach Ta'ālibī, S. 729, auch die von ihren Kindern) durch Šīrūy beschlagnahmten Güter zurück, womit Šīrīn ihre Verwandten, ihre Sklaven, die armen Leute, den Feuer-

1) Vgl. Nöldeke, Tabarī, S. 357, Anm. 4 unten.

2) Auf diesen Einfluß und die Macht deutet weiter Sch. 44/484-87, 525-28. In dieser Hinsicht kann man Šīrīn mit der nicht geschichtlichen Sūdābe, der Gemahlin des Kay Kāus, vergleichen (vgl. S. 47).

tempel usw. beschenkt. Ihre zweite Bedingung ist, vorher Xosrous Grabmal besuchen zu dürfen, um von ihm den letzten Abschied zu nehmen. Auch dies wird ihr erlaubt. Dort vergiftet sie sich und stirbt, mit dem Totenkleid bekleidet, ihre Wange an die Wange des Xosrou Parvīz gelehnt (Sch. 44/482 ff.).

Die Gier des Šīrūy nach Šīrīn nach dem Tode Xosrous entspricht gewiß keiner geschichtlichen Tatsache, denn Šīrīn muß zu diesem Zeitpunkt, wie Nöldeke (Ṭabarī, S. 384, Anm. 1) feststellt, mindestens 50 Jahre alt gewesen sein. Rechnet man, daß Šīrīn Xosrous Geliebte war, als er noch kein König war und dieser dann 38 Jahre (590 - 628) regierte, dann muß sie sogar nach dem Tode Xosrous um die 60 Jahre alt gewesen sein ¹⁾. An der Feindschaft zwischen Šīrīn und Šīrūy kann jedoch nicht gezweifelt werden, denn das Vorhaben des Xosrou Parvīz, statt seines ältesten Sohnes Šīrūy (Sohn der Kaisertochter Maryam) einen Sohn der Šīrīn namens Mardānšāh ²⁾ zu seinem Nachfolger zu machen, konnte nur unter dem Einfluß Šīrīns gefaßt worden sein. Nach Theophanes soll sogar Šīrūy durch Šīrīn vergiftet worden sein ³⁾.

Unter diesen drei Frauen des Xosrou Parvīz war Šīrīn die erste, Gordye die letzte, denn nach der syrischen Chronik war Šīrīn die Gemahlin des Xosrou schon bevor er nach Rom floh ⁴⁾.

1) Vgl. auch Spiegel, FA III, S. 527, Anm. 1.

2) Šīrīn schenkte nach dem Schahname (44/540-41) Xosrou Parvīz vier Söhne. Sie hießen: Nastūr, Šahriyār, Farūd und Mardānšāh. Nach Ṭabarī verdankt auch Yazdgerd (III. 632-652) sein Leben Šīrīn. Vgl. Nöldeke, Ṭabarī, S. 358 ff. Dazu Nöldekes Anmerkungen.

3) Vgl. Nöldeke, Ṭabarī, S. 385, Anm. 4. Auch nach dem Schahname (44/600) wurde er vergiftet, jedoch nicht durch Šīrīn. Ṭabarī läßt ihn aus Trauer über die Ermordung seines Bruders sterben, nachdem ihm deswegen von seinen Schwestern Borān und Azarmīdoxt Vorwürfe gemacht worden waren. (Vgl. S. 92, Anm. 2). Seinen Tod fand er aber wahrscheinlich durch die Pest, die im Jahre 628 das Land heimsuchte. Vgl. Bīrūnī, S. 122; Gardīzī, S. 38, Farsname, S. 125.

4) Vgl. Nöldeke, Die von Guidi, S. 7; vgl. auch Muğmal, S. 79.

Wir beschäftigen uns nun kurz mit der mysteriösen Geschichte einer Frau, die in den orientalischen Quellen unter dem Namen Maryam (= Marya), Tochter des römischen Kaisers (Maurikios) und Gemahlin des Xosrou Parvīz, bekannt ist, andererseits in abendländischen Überlieferungen nicht genannt wird.

Ihre Geschichte im Schahname ist folgende:

Der römische Kaiser sagt Xosrou Parvīz die Hilfe, die dieser erbeten hat, um seinen verlorenen Thron wiederzugewinnen, zu, jedoch unter mancherlei Bedingungen. Er schlägt ihm aber auch zugleich vor - das Ganze wird durch Briefwechsel verhandelt (Sch. 43/1343-1355) -, er solle seine Tochter, die jedoch ihren christlichen Glauben beibehalten müßte, heiraten, damit durch die Verwandtschaft die alten Feindseligkeiten, welche seit Salm, Tūr und Irağ zwischen beiden Ländern herrschten, vergessen würden ¹⁾. Xosrou Parvīz nimmt Angebot und Bedingungen an (Sch. 43/1384 f.) und erhält die Tochter des Kaisers, die mit einer großen Mitgift, darunter vielen Sklaven und Sklavinnen, ausgestattet ist (Sch. 43/1568 f.).

Diese Kaisertochter wird dann nur noch einige Male kurz erwähnt: auf ihre Vermittlung hin versöhnt sich ihr Bruder Niyātūs mit Bandūy (Sch. 43/2141 f.). Im sechsten Jahr der Regierung des Xosrou schenkt Maryam ihm einen Sohn, der den Namen Šīrūy bekommt. Darauf wird Maryam von ihrem Vater reichlich beschenkt (Sch. 43/3282 f.). Dann hören wir noch, daß sie von Šīrīn vergiftet worden ist (Sch. 43/3600 f.).

Wie schon vorher erwähnt, wird diese Maryam in abendländischen Quellen nicht genannt. Darum weist Spiegel die

1) Das Ganze wird dem Kaiser in den Mund gelegt. Falls ein solcher Briefwechsel wirklich stattgefunden hat - was durchaus möglich ist -, so wird dessen Inhalt nachträglich eine große Korrektur erfahren haben müssen, und zwar zu dem Zweck, die Ehre der Majestät, die machtlos völlig auf die Hilfe des römischen Kaisers angewiesen war, zu retten. Daher ist es wohl möglich, daß die angebliche Heirat zwischen Xosrou II. und dieser Kaisertochter erst bei der Korrektur dieser Briefe ausgedacht wurde.

Überlieferung der Orientalen als grundlose Behauptung zurück und meint, Šīrūy, der ältere Sohn des Xosrou II., der im Jahre 594 geboren und später unter dem Namen Kavād II. für sehr kurze Zeit regierte, sei ein Sohn der Šīrīn¹⁾. Nöldeke lehnt es zwar ab, daß Xosrou in den ersten Jahren seiner Regierung mit einer Kaisertochter verheiratet gewesen sei (weil sie sonst in dem Brief von Theophylact, wo nur Šīrīn als Xosrous Frau genannt ist, erwähnt worden wäre), nimmt jedoch an, daß der Kaiser ihm später seine Tochter Maria gegeben habe. Ferner glaubt Nöldeke, Šīrūy hätte eine Prinzessin als Mutter gehabt, denn nur so läßt sich, seiner Meinung nach, der Vorrang Šīrūys trotz Šīrīns großer Macht über den König erklären. Hinzu kommt noch, daß Šīrīn in geschichtlicher wie in romantischer Überlieferung als Feindin des Šīrūy gilt²⁾.

In Šīrūy einen Sohn der Šīrīn zu sehen, wie es Spiegel will (siehe oben), finden wir keinen Anlaß, denn Šīrūy war der ältere Sohn des Xosrou Parvīz, der ältere Sohn der Šīrīn war aber Mardānšāh³⁾, welchen Xosrou, wie Spiegel selbst ausführlich erzählt, zu seinem Nachfolger machen wollte⁴⁾. Die Existenz Maryams scheint mir aber ebenso unhistorisch, vor allem, weil die abendländischen Quellen über sie schweigen. Vielleicht war 'Maryam' nur der christliche Name der Šīrīn, und letzteren Namen hat sie erst nach der Bekanntschaft mit Xosrou oder nachdem sie seine Gattin geworden war, erhalten.

Ob man nun aus Šīrīn zwei Personen machte oder einfach eine Maryam erfand, auf jeden Fall sind daran weder arabische oder persische Chronisten noch die arabischen oder persischen Übersetzer des Pahlavi-Originals - dahingestellt, ob das Original die berühmte Chronik Xodāināme (X^vatāināmak) genannt wird oder anders - verantwortlich,

1) Vgl. Spiegel, EA III, S. 500, Anm. 2, S. 511, Anm. 2.

2) Vgl. Nöldeke, Tabarī, S. 283, Anm. 2.

3) Vgl. Nöldeke, Die von Guidi, S. 13.

4) Vgl. Spiegel, EA III, S. 521. Dort heißt er Merdasas und ist der jüngste Sohn der Sira (= Šīrīn).

sondern dies muß bereits im Pahlavi-Original gestanden haben. Ist die hier von mir vertretene Ansicht richtig, dann müssen wir annehmen, daß dies nicht auf die geschichtliche Unkenntnis des Verfassers des Pahlavi-Originals zurückzuführen ist - die kurze Zeitspanne macht dies unmöglich¹⁾ - sondern auf eine Verfälschung der geschichtlichen Tatsachen, und zwar zu dem Zweck, die Ehre der königlichen Majestät, die vom Thron vertrieben wird und völlig auf die Hilfe des römischen Kaisers angewiesen ist, durch diese erfundene Heirat zu retten. Ich habe schon vorher zu beweisen versucht, daß die iranischen Könige die Heirat mit fremden Prinzessinnen als eine stolze Demonstration ihrer Macht und der Ohnmacht des Gegners auffassten (S. 83 f.). Wie konnte man nun die Ohnmacht eines Xosrou II. in der Zeit, wo er auf die römische Hilfe wartete, besser vor der Nachwelt vertuschen, als eben durch diese erfundene Heirat zwischen ihm und einer nicht wirklich existierenden Kaisertochter? Nun, da sie einmal erfunden war, wäre es dumm gewesen, sie verschwinden zu lassen, bevor man sie zur Mutter des Šīrūy, aber auch der Bōrān und Āzarmīdoxt, die später alle für nur kurze Zeit den Iran regieren sollten, zu machen, um auf diese Weise in den Adern dieser Kinder von beiden Eltern teilen her königliches Blut fließen zu lassen.

18. Pūrāndoxt (Bōrān)

In den etwa 5 Jahren zwischen dem Tod Xosrous II. im Februar 628 bis zum Regierungsantritt des Yazdgerd III. Ende 632 oder Anfang 633 wurde der Iran von mehreren Herrschern, immer nur für kurze Zeit, regiert. Darunter befanden sich auch zwei Frauen, nämlich zwei Töchter Xosrous II. Die Machtübernahme durch jede dieser beiden Frauen - wenn dies überhaupt so bezeichnet werden darf -

1) Zwischen dem Regierungsantritt Xosrous II. (590) und der Ermordung des letzten Sasaniden, Yazdgerd III. (652) liegt eine Zeitspanne von 62 Jahren, wobei zu beachten ist, daß unser Pahlavi-Original schon mehrere Jahre vor 652 geschrieben worden ist.

war eine Folge davon, daß es im Hause des Sasaniden keinen Sproß männlichen Geschlechts gab. König Šīrūy (Kavad II., 628), den man als wahnsinnig bezeichnen kann ¹⁾, hatte nämlich alle seine Brüder getötet ²⁾, damit keiner Anspruch auf den Thron erheben konnte.

Die Überlieferungen bezüglich dieser beiden Königinnen und überhaupt hinsichtlich dieser verwirrenden Zeit unterscheiden sich erheblich. Das Nichtübereinstimmen fängt schon mit Pūrāndoxts Namen an. Ferdowsī nennt sie im Obertitel Pūrāndoxt und dann Pūrān, so auch das Fārsnāme. Nach Šahrastānī und dem Muğmal heißt sie sogar Tūrāndoxt. Das Muğmal (S. 37) nennt sie nach einer anderen Überlieferung (Pīrūznāme) Hağīr, wobei sie zu einer Tochter Xosrou I. gemacht wird. Das Muğmal gibt jedoch dem Namen Tūrāndoxt den Vorzug. Rivayats (S. 484) nennt sie Sīndoxt. Sonst finden wir oft Būrān, so bei Ṭabarī, Bīrūnī, Ta'ālibī, Gardīzī u.a. Nach Mas'ūdī (II, S. 405) soll 'Būrān' ihr Beiname sein. Ihr Name lautet bei ihm 'Šīrād'. Bīrūnī (S. 122) gibt ihr jedoch 'as-sa'īda' (= die Glückliche) als Beinamen.

Aus den Münzen und aus der armenischen und griechischen Schreibung kann man schließen, daß ihr richtiger Name Bōrān lautete ³⁾.

Daß sie eine Tochter Xosrou II. war, steht fest. Ḥamza, S. 62, Bīrūnī, S. 122 und Muğmal, S. 37, nennen als ihre

- 1) Das Schahname (43/3606 f.) bezeichnet Šīrūy (Sērōy) tatsächlich als einen Mann, der schwer unter psychischen Störungen, Schwachsinn und Bildungsunfähigkeit leidet.
- 2) Nach Ḥamza, S. 61, hatte er 18 von seinen Brüdern und deren Kinder beseitigt. Nach Ṭabarī sollen seine beiden Schwestern, Bōrān und Āzarmīdoxt, ihm darauf mit lauter Stimme folgendes gesagt haben: "Die Gier nach einer Herrschaft, die doch nicht von Bestand ist, hat dich veranlasst, deinen Vater und alle deine Brüder zu ermorden und die Verbrechen zu verüben". Zitiert nach Nöldeke, Ṭabarī, S. 385.
- 3) Vgl. Spiegel, EA III, S. 530, Anm. 1; Nöldeke, Ṭabarī, S. 390, Anm. 2; Justi, Iranisches Namenbuch, unter Bōrān; vgl. auch Bahār, Muğmal, S. 37, Anm. 5, S. 269, Anm. 1.

Mutter die Kaisertochter Maryam, deren Existenz wir bezweifeln (vgl. S. 89 f.).

Auch ihre Regierungszeit wird sehr verschieden angegeben. Das Schahname (47/21) und Rivayats (S. 484) geben 6 Monate an; Theophanes und Cedrenus 7 Monate (Spiegel, EA III, S. 530); Ta'ālibī (S. 736) 8 Monate; Ḥamza (S. 16) ein Jahr und einige Tage; Ṭabarī (I, S. 630), Muğmal (S. 82), Ya'qūbī (S. 197) und Fārsnāme (S. 126) ein Jahr und vier Monate; Mas'ūdī (I, S. 322) 1 1/2 Jahre; die Armenier 2 Jahre (Spiegel, EA III, S. 530).

Nach der Ermordung des Šahrbarāz am 9. Juni 630 oder einige Wochen später wurde sie zur Königin gewählt und regierte bis zum Herbst 631 ¹⁾.

Die Ermordung des Šahrbarāz - er war nicht aus dem Hause Sāsāns ²⁾ - wurde von Bōrān oder zumindest mit ihrem Einverständnis geplant. Brosset, Coll. I, 87, der sie erst zur Frau des Šahrbarāz macht - so auch Sebeos -, läßt ihn sogar von ihr umbringen ³⁾. Nach dem Fārsnāme (S. 126) überläßt sie dies zwei Männern. Wenn Mas'ūdī (I, S. 322) Šahriyār durch Āzarmīdoxt umkommen läßt, dann handelt es sich offensichtlich hier um eine Verwechslung von Šahriyār mit Šahrbarāz und Āzarmīdoxt mit Bōrān.

Ṭabarī (I, S. 629) schildert die Aktion folgendermaßen: Pūsfarrux ⁴⁾, der Sohn des Māxoršīzān (Māh Xoršīdān), und zwei Brüder von ihm, alle drei königliche Leibwachen, waren verärgert, daß ein Fremder wie Šahrbarāz (vgl. oben)

- 1) Vgl. Nöldeke, Ṭabarī, S. 433 und Anhang A; ders., Aufsätze zur persischen Geschichte, S. 129.
- 2) Im Schahname heißt er 'Parā'in Gorāz'. Nachdem er Pīrūz Xosrou aufgehetzt hat, erwürgt dieser den König Ardašīr Šīrūy (= Ardašīr III., 628-630), und auf diese Weise macht sich Šahrbarāz den Weg zur Macht frei (Sch. 45/19 f.).
- 3) Vgl. Nöldeke, Ṭabarī, S. 390, Anm. 2. Nach der syrischen Chronik ist Bōrān die Frau des Šīrūy. Wahrscheinlich handelt es sich hier um ein Versehen. Vgl. Nöldeke, Die von Guidi, S. 32 und 33, dazu Anm. 5 von S. 32.
- 4) Ṭabarī nennt ihn Pūsfarrux. Darüber vgl. Nöldeke, Ṭabarī, S. 389, Anm. 1.

Ardašīr beseitigte und die Macht an sich riß (vgl. S. 93, Anm. 2). Darauf schworen sie, ihn umzubringen, was sie auch taten. Im Schahname heißt der Täter Šahrān Gorāz und die Geschichte spielt sich auf der Jagd ab (Sch. 46/48 f.). Ṭabarī erzählt, daß an dieser Aktion noch viele andere Männer, darunter Zādān Farrux, Sohn des Šahrdārān, beteiligt waren, die dann bei der Ermordung des Šahrbarāz dessen Anhänger überfielen und diese umbrachten. Doch der Anführer dieser Verschwörer war gewiß Pūsfarrux. Wenn nun dieser Mann nach der Machtübernahme durch Bōrān zum Minister ernannt wird (vgl. Ṭabarī, I, S. 629), kann man daraus schließen, daß sowohl das Attentat als auch die darauffolgende Machtverteilung schon vorher zwischen Bōrān und Pūsfarrux geplant worden sein mußten. Bōrān läßt dann nach der Machtergreifung Pīrūz Xosrou, den Mörder des Ardašīr (vgl. S. 93, Anm. 2), gefangennehmen, auf ein wildes Pferd binden und zu Tode schleifen ¹⁾.

Die ersten islamischen Überfälle auf das iranische Gebiet ereigneten sich wahrscheinlich in der Regierungszeit der Bōrān, deren Geschichte bei Dīnawarī, Mas'ūdī u.a. ausführlich geschildert wird. Es heißt so z.B. bei Dīnawarī, S. 116 f., daß die Araber, als sie hörten, der Iran werde von einer Frau regiert, zu solchen Aktionen ermuntert worden seien. Es kam auch zu kleineren Schlachten zwischen beiden Lagern, die oft zugunsten der Araber endeten. Die Iranier waren schon längst nicht mehr in der Lage, ihre Grenzen zu schützen, bzw. zu verteidigen. In der Regierungszeit der Bōrān hatten die Araber - eben, weil der Iran von einer Frau regiert wurde - langsam begonnen, ihren Respekt vor dem riesigen, aber völlig entkräfteten Reich zu überwinden. 20 Jahre später waren sie so weit.

Sobald Bōrān Königin wurde, ließ sie Münzen prägen ²⁾,

1) Vgl. Sch. 47/7 f.; vgl. auch Ṭabarī, I, S. 629; Ta'ālibī, S. 736.

2) Vgl. Nöldeke, Ṭabarī, S. 391, dazu Anm. 2 und S. 433.

von denen ein paar gefunden worden sind ¹⁾.

Nach Ṭabarī (I, S. 630), Ḥamza (S. 62), Gardīzī (S. 39) und dem Muğmal (S. 37) hatte sie das hölzerne Kreuz durch Gāṭelīq (Catholicus) dem römischen Kaiser zurückgesendet. Dieses Ereignis hat aber tatsächlich unter ihrem Vorgänger Šahrbarāz stattgefunden. Bōrān hat aber den Friedensvertrag mit Heraklius, dessen Verhandlung unter Šīrūy eröffnet wurde, und dessen Inhalt nicht bekannt ist, unterschrieben ²⁾.

Die Quellen nennen sie eine gerechte und gute Königin. Nach Ṭabarī (I, S. 630) erließ sie den Leuten sogar die Steuerrückstände. Das Fārsnāme (S. 126) spricht von Verzicht auf die Steuer für ein Jahr. Da die Staatskasse in dieser Zeit genauso leer war, wie die Tasche des Volkes, ist der erstere Bericht der Tatsache wohl näher.

Weiterhin soll sie die steinernen und hölzernen Brücken ausgebessert (Ṭabarī, I, S. 630) und im Irak - nach Šahrastānī und Mas'ūdī - einen Feuertempel errichtet haben. Mas'ūdī (II, S. 405) nennt den Ort Istīniyā in der Nähe von Madīnatas-salām.

Nach Ta'ālibī (S. 735) hatte sie in der legendären Königin Homā Xumānī (= Homāy Čehrzād, s. S. 74 ff.) ihr Vorbild. Ḥamza (S. 62) beschreibt ihr Bildnis folgendermaßen: ein grünes Hemd mit Muster, himmelblaue Hose und in derselben Farbe eine Krone, in der linken Hand ein Beil, sitzend auf einem Thron. Dasselbe beschreibt auch Muğmal, S. 37. Nach ebendieser Quelle, S. 82 und 464, starb sie in Madāyen (= Ktesiphon) und wurde auch dort begraben. Die arabischen und persischen Quellen sprechen nicht von einem unnatürlichen Tod. Nach diesen zu urteilen, muß sie jung gestorben sein. Nach der syrischen Chronik indessen

1) Vgl. Mordtmann, ZDMG 18/1864, Taf. 6, unten; Altheim, Ein asiatischer Staat, Münztafel 26, dazu Tabelle 11 Burān (27) u. Taf. X., Reverse 3; Ghirshman, Iran PS, Abb. 327.

2) Vgl. Nöldeke, Ṭabarī, S. 392, Anm. 1; ders.; Aufsätze zur persischen Geschichte, S. 129; ders., Die von Guidi, S. 31 f.

ist sie erdrosselt worden ¹⁾, was mir in dieser verwirrenden Zeit wahrscheinlicher erscheint.

19. Āzarmdoxt

So nennt sie das Schahname im Titel und sonst Āzarm (= Scham, Scheu, Ehre). Nach Rivayats, S. 484, heißt sie Kešvar Bānū. In anderen orientalischen Quellen heißt sie Āzarmī, außer bei Ḥamza, der sie Āzarmīdoxt nennt. Im Muğmal (S. 37) heißt sie nach einer anderen Überlieferung, nach dem Fīrūznāme, als Tochter des Xosrou I. 'Xoršīd' (= Sonne). Ihr Vater, so heißt es weiter, gab ihr aber aus Liebe zu ihr den Beinamen 'Āzarmī'. Einen anderen Namen hat sie bei Bīrūnī (S. 122) als Königin, nämlich al-'ādelā (= die Gerechte). Bīrūnī gibt also die arabische Übersetzung ihres Beinamens. Die Armenier nennen sie Azarmik, Zarmik und Zarmandox. Der Name bedeutet "das schamhafte (ehrbare) Mädchen" ²⁾.

Sie war mit Sicherheit wie Bōrān eine Tochter des Xosrou II. Nach dem Muğmal (S. 37) war jedoch ihre Mutter nicht Maryam, wie bei Bōrān. Die Tatsache, daß sie nach Bōrān regierte, läßt darauf schließen, daß sie eine jüngere Schwester der Bōrān war.

Nach dem Schahname, Ta'ālibī und dem Muğmal regierte sie unmittelbar nach Bōrān; andere dagegen lassen zwischen den beiden einen gewissen Gošnasp ³⁾ banden regieren. Das Schahname (48/11) und Ḥamza (S. 16) geben ihr eine Regierungszeit von 4 Monaten, das Muğmal (S. 83) 6 Monate und nach anderer Überlieferung ein Jahr und vier Monate. Ṭabarī (I, S. 630), das Fārsnāme (S. 31) und Ya'qūbī (S. 198) 6 Monate. Mas'ūdī (I, S. 322) ein Jahr und vier Monate. Die Armenier ein Jahr ⁴⁾.

1) Vgl. Nöldeke, Die von Guidi, S. 33 und dazu Anm. 2.

2) Vgl. Spiegel, EA III, S. 531, Anm. 2; Nöldeke, Ṭabarī, S. 393, Anm. 2; Justi, Iranisches Namenbuch, unter Āzarm, Āzarmīdoxt.

3) So muß sein richtiger Beiname sein. Jede Quelle variiert den Namen ein wenig. Sein Name war Fīrūz.

4) Vgl. Spiegel, EA III, S. 531. Auch nach Rivayats, S. 484, regierte sie ein Jahr.

Ihre Regierungszeit kann höchstens vom Herbst 631 (Ende der Regierungszeit der Bōrān) bis zum Ende 632 (Beginn der Regierung Yazdgerds III.), d.h. also höchstens ein Jahr und vier Monate gedauert haben.

Sie soll eine gute, kluge und energische Königin gewesen sein ¹⁾. Außerdem soll sie ein sehr schönes Mädchen gewesen sein ²⁾. Ḥamza (S. 62) beschreibt ihr Bildnis wie folgt: ein rotes Hemd mit Muster, eine himmelblaue und mit Edelsteinen bedeckte Hose, grüne Krone, auf dem Thron sitzend, in der rechten Hand ein Beil, in der linken ein Schwert ³⁾. Das gleiche wiederholt das Muğmal (S. 37 f.).

Nach Ḥamza (S. 62) baute sie einen Feuertempel in Qarṭamān bei Abxār. Nach dem Muğmal (S. 83) baute sie ein Schloß in Asadābād und nannte es nach sich "Āzarmīdoxt andar hāmūn".

Nach ihr, so berichtet Yāqūt, ist ein Städtchen bei Kermānšāhān benannt ⁴⁾.

Nach Tārīx-e Tabarestān hatte sie auf Empfehlung ihrer Berater einen Mann namens Bāv - er war nach derselben Überlieferung Sohn des Šāpūr, des Sohnes Keyūs, des älteren Bruders des Nošīrvān (Xosrou I.) - vorgeschlagen für die Stelle des Reichsfeldherrn, woraufhin Bāv dies ablehnte und sie folgendes wissen ließ: "Nur die Leute ohne Standhaftigkeit geben sich mit dem Dienst unter Frauen

1) Vgl. Ḥamza, S. 62; Ta'ālibī, S. 736.

2) Vgl. Ṭabarī, I, S. 630; Ḥamza, S. 62; Gardīzī, S. 39. Bei der Werbung des Araberkönigs Nu'mān um eine sehr schöne Tochter des Xosrou, die uns die syrische Chronik überliefert, handelt es sich wahrscheinlich um Āzarmīdoxt. Diese Werbung wurde jedoch von Xosrou abgelehnt. Vgl. Nöldeke, Die von Guidi, S. 14.

3) Das hatte Ḥamza, wie er selbst S. 48 berichtet, dem Buch "Kitāb šuwar mulūk banī sāsān" entnommen. Das war dasselbe oder ein ähnliches Buch, wie Mas'ūdī (at-tanbīh, S. 106) im Jahre 303 H. in Ištāxr (Eštāxr) gesehen haben will.

4) Über dieses Schloß und das Städtchen vgl. weiter Nöldeke, Ṭabarī, S. 393, Anm. 4.

zufrieden" ¹⁾.

Unter ihrer Regierung ernannte das Heer des ermordeten Šahrbarāz den Enkel des Xosrou II. namens Hormozd IV. in Nisibis zum König ²⁾.

Die wichtigste Nachricht von ihrem Leben ist wohl die Geschichte zwischen ihr und Farrox Hormozd, dem Heerführer von Xorāsān. Er bat die Königin, seine Frau zu werden, worauf sie ihn wissen ließ, daß es einer Königin nicht anstünde, sich zu verheiraten; da sie aber wußte, daß er an ihr nur sein Gelüste stillen wolle, sollte er in einer bestimmten Nacht zu ihr kommen. Als er aber dieser Einladung folgte, ließ sie ihn von dem Führer ihrer Leibwache töten. Als Rostam, Sohn des Farrox Hormozd, davon erfuhr, blendete er die Königin ³⁾. Nach anderen Überlieferungen soll sie vergiftet worden sein ⁴⁾. Nach dem Muğmal (S. 464) wurde sie in Madāyen (= Ktesiphon) begraben.

1) Vgl. Tārīx-e Tabarestān, S. 92: "be Xedmat-e'ourāt goz mardom-e bī gabāt razī našavand". Über ihn vgl. weiter Justi, Iranisches Namenbuch, unter Bāw.

2) Vgl. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, S. 129.

3) Vgl. Nöldeke, Tabarī, S. 394, und dazu Anm. 1, 2 u. 3. Diese Geschichte teilen auch Ya'qūbī, das Fārsnāme u.a. mit. Das Schahname, das auch sonst über diese beiden Schwestern nicht viel sagt, schweigt auch hierüber.

4) Vgl. Tabarī, I, S. 630; Birūnī, S. 122; Fārsnāme, S. 126.

II. FRAUEN DES VOLKES

Einleitendes

Wenn es richtig ist, daß die Stellung der Frauen im Schahname der der Männer nicht ebenbürtig ist - was auch in einem Heldenepos meistens der Fall ist -, so gilt dies für die Frauen des Volkes noch mehr. Wenn schon die Frauen des Adels in Verbindung mit Helden und abhängig von diesen erwähnt werden, so sind die Frauen des Volkes nur mehr eine Nebenerscheinung der Frauen des Adels und selbst als solche sehr selten und schattenhaft. Die meisten von ihnen, wie sie im Schahname vorkommen, lernen wir als Sklavinnen, Dienerinnen, Musikerinnen usw. im Dienste des Adels in dessen Häusern und Palästen kennen. Aber gerade diese Dienerinnen können genauso gut adliger Herkunft und nur als Folge des Krieges oder des Raubes zu Sklavinnen geworden sein oder sich als Angehörige des Kleinadels in den Dienst des Großadels und der Könige gestellt haben. Sie konnten aber auch aus dem Volke stammen. Daher habe ich sie hier nicht nach ihrer Herkunft - da wir uns darüber keine Gewißheit verschaffen können - sondern nach ihrer Funktion und ihren Diensten unter den Frauen des Volkes aufgezählt. Daneben finden wir im Schahname eine kleine Anzahl von Frauen, die einwandfrei aus dem Volke sind. Diese habe ich - soweit sie charakteristisch sind - im Abschnitt "Typische Beispiele für die Frauen des Volkes" aufgeführt.

Sonst finden wir eine ziemlich große Anzahl von Frauen, die bei bestimmten Ereignissen, Festen und Feierlichkeiten, meistens mit ihren Männern und Kindern, auf die Straße gehen. Über sie wissen wir aber weiter nichts ¹⁾

1) Vgl. u.a. Sch. 6/160; 12/881; 12b/196; 13d/911; 13f/2940, 2991; 41/1841, 2303.

oder nur sehr wenig ¹⁾.

1. Dienerinnen, Sklavinnen (parastande, kanīz, kanīzak und parastār genannt)

Die Dienerinnen und Sklavinnen sind eine Art Luxusartikel, der in jedem adligen Haus zu finden ist. Je größer der Reichtum, desto mehr Dienerinnen. Man konnte sie als Beute ²⁾, Belohnung ³⁾ oder Geschenk ⁴⁾ bekommen. Sie gehörten zu der Mitgift eines adligen Mädchens ⁵⁾ und zum Tribut eines Landes ⁶⁾. Man konnte sie aber auch kaufen. In diesem Fall suchte man gemäß seinem Stande und nach seinem Reichtum die 'Ware' aus und kaufte sie. Es gab auch Sklavenhändler, die besondere Mädchen anbieten konnten. Diese waren nicht einfach geraubte oder gekaufte Bauernmädchen, sondern sie zeichneten sich durch besondere Schönheit aus und waren außerdem ausgebildet im Tanzen, Singen und in der Unterhaltung. Zur Kundschaft solcher Sklavenhändler gehörten meistens Söhne aus Adelshäusern. So ein Sklavenhändler (naxxās, Sch. 34/159) ist im Schahname gewiß der Mann, welcher Bahrām Gūr zwei Sklavinnen verkauft. Er schickt vierzig römische Sklavinnen zu ihm, von denen Bahrām zwei auswählt. Eine von den beiden kann sehr gut Harfe spielen und die andere ist außergewöhnlich schön ⁷⁾.

Die Dienerinnen gehen nicht nur von Haus zu Haus oder von Stadt zu Stadt, sondern auch von Land zu Land. Daher waren sie meistens nicht sehr vertrauenswürdig, ja manchmal konnten sie als Fremdling ihren Besitzern sehr gefährlich werden. So half eine Sklavin des römischen Kaisers, wel-

- 1) So über die Spinnerinnen in der Stadt Koğārān, unter ihnen die Tochter des Haftvād (Sch. 21/499 ff.); die alte Wahrsagerin (Sch. 42/183 ff.); die Heuverkäuferin (Sch. 42/586 f.) usw.
- 2) Vgl. Sch. 13b/1036 f.; 13d/1142 f.; 15b/801-802.
- 3) Vgl. Sch. 12/892; 13/197, 213, 234.
- 4) Vgl. Sch. 7/1110; 12c/804; 20/108; 21/111.
- 5) Vgl. Sch. 12a/113; 20/56, 122; 41/2271; 43/1580.
- 6) Vgl. Sch. 23/56.
- 7) Vgl. Sch. 34/159 f.

che iranischer Herkunft war, dem König Šāpūr, aus seinem Gefängnis zu entfliehen, und ging mit ihm nach Iran. Dort bekam sie von ihm den Namen Delafrūz Farroxpey und wurde seine Geliebte ¹⁾.

Ein anderes Beispiel ist Golnār, deren Geschichte wir kennengelernt haben (vgl. S. 77 f.).

Was die Funktionen der Dienerin angeht, so kann man sie in zwei Gruppen einteilen: eine, die wir mehr bei Feierlichkeiten und Festen sehen ²⁾. Hier gehören sie quasi zur Dekoration des Saales oder schenken den Gästen Wein ein und unterhalten sie ³⁾. Sie sind oft das Ziel der Begierde ihres Herrn. Wenn sie Glück haben, können sie die Rolle der Nebenfrau, ja sogar der Hauptfrau übernehmen (vgl. S. 162). - Die zweite Gruppe wird gebildet von den Gefährtinnen der Frauen und Töchter des Adels. Sie helfen ihnen beim Ankleiden und Schmücken, begleiten sie beim Spaziergang und sind Nachrichtenübermittler zwischen den Frauen des Hauses und Liebhabern. Das beste Beispiel dafür geben die fünf Mädchen der Rūdābe (vgl. S. 33 f.).

2. Schenkinnen (meygosār, sāqī usw.)

Für das Einschenken hatte man meistens schöne Frauen ⁴⁾ oder Knaben ⁵⁾ ausgebildet. Die Weinschenkinnen (sāqī, bādedeh, gosārānde, meygosār usw.) waren manchmal bestechlich und gefährlich. Sie konnten jemandem leicht - wie im Fall Bīžans (vgl. S. 62) - ein Mittel in den Wein mischen oder die übliche Beimengung von Wasser ver-

- 1) Vgl. Sch. 30/198 ff.; 30/565, 566.
- 2) Vgl. Sch. 13d/52.
- 3) Vgl. Sch. 12b/58 f.; Herodot V, 18.
- 4) Vgl. Sch. 12b/58; 13b/1478, 2179; 35/1345.
- 5) Vgl. Sch. 15c/797; 43/3753; Herodot III, 34. Die Stelle des Obermundschenks war bei den früheren Achämeniden ein hohes Amt. Dieses hatte z.B. unter Kambyzes II. ein Knabe des Chiliarchen Prexaspes inne. Später wurden mit diesem Amt wahrscheinlich die Eunuchen betraut. Vgl. Herodot III, 34; Christensen, Die Iranier, S. 261 und die dort angegebene Literatur.

meiden (bādeh-e sāde). Auf letztere Weise macht man den arabischen Fürsten Tāher und seine Gefährten zunächst betrunken; dann wurde das Tor seiner Burg dem Feind geöffnet ¹⁾.

3. Musikerinnen, Sängerinnen (xonyāgar, rāmešgar usw.) und Tänzerinnen (paykub)

Diese waren ein ausgesprochener Luxus, den sich gewiß auch nicht jedes adlige Haus leisten konnte. Es gab sie praktisch nur im Königspalast und in sehr wenigen reichen Häusern. Sie unterhielten den König und seine Gäste bei Festen, aber auch bei Jagden und Gastmählern ²⁾. Sie wurden in vielen reichen oder weniger reichen Familien - ob adelig oder nicht, auf dem Lande oder in der Stadt - durch deren Töchter ersetzt, die - wie wir sahen - diese Künste erlernten. Natürlich erlernten die Töchter solcher Familien diese Künste nicht, um für die Zukunft einen Beruf zu haben, sondern für sie gehörte dies zur Erziehung und Ausbildung und vielleicht zu einer Art Hobby. Sie zeigten ihre Künste - soweit sie es zu etwas gebracht hatten - im Kreise der Familie, Verwandten, Freunde und Gäste bei Festen und Feierlichkeiten (vgl. S. 103, 105).

Im Königspalast standen die in Künsten ausgebildeten Dienerinnen rangmäßig unter ihren männlichen Kollegen, von denen wir einige Namen, und zwar unter der Regierung des Xosrou II., aus dem Schahname wie auch aus anderen arabischen und persischen Quellen erfahren. Selbständiger waren diese Sklavinnen im Šabestān ³⁾, wo Männer keinen Zutritt hatten. -

Die Zahl dieser Künstlerinnen ist verblüffend groß. Afrāsiyāb hatte hundert Harfenspielerinnen ⁴⁾, Manīze

1) Vgl. Sch. 30/97 ff.

2) Vgl. Sch. 12b/59, 449 f.; 13f/1082; vgl. auch Spiegel, EA III, S. 673; Justi, Ein Tag aus dem Leben des Königs Darius, S. 26 f.

3) Vgl. Sch. 12c/185 f.; 13d/229, 252, 280.

4) Vgl. Sch. 13f/1082.

verfügte in ihrem Palast über dreihundert solcher Künstlerinnen ¹⁾. Nach Ḥamza (S. 60) hatte Xosrou II. in seinem Šabestān außer dreitausend Frauen noch 12.000 Sklavinnen für Gesang und andere Vergnügen. Im Schahname (43/3915) ist zwar diese Zahl auf insgesamt 12.000 reduziert, übertrieben ist sie trotzdem.

Die größte Epoche der Musik fällt in die Sasanidenzeit, und zwar in die Regierungszeit von Bahrām Gūr und Xosrou II. Die Armen beklagen sich in einem Brief bei Bahrām Gūr - so erzählt uns das Schahname 35a/862 ff. -, daß sie im Gegensatz zu den Wohlhabenden des Landes keine Möglichkeit hätten, sich der Musik zu erfreuen. Daraufhin läßt der König 10.000 Lūrī, Mann und Weib mit ihren barbaṭs (Lauten), aus Indien kommen. Sie sollen durch das Land ziehen und für die Unterhaltung der unteren Klassen sorgen. In dieser Zeit hören wir aus den Häusern der Reichen oft die Stimmen der Töchter und die Klänge ihrer Harfen, so wie im Falle der drei Töchter des Barzīn. Diese - sie heißen Māhāfrīd, Farānak und Šanbalīd - sind begabte Harfenspielerinnen, Tänzerinnen und Sängerinnen ²⁾. Ein anderes Beispiel ist Ārzū, die Tochter des Edelsteinhändlers Māhyār. Auch sie ist eine Harfenspielerin ³⁾. Von Musik, Tanz und Gesang verstehen auch die vier Töchter eines Müllers: Mōšknāz, Mōškanak, Nāzyāb und Sūsanak ⁴⁾ einiges. Eine bekannte Harfenspielerin war auch Āzāde, die römische Sklavin des Königs Bahrām Gūr, welche den König überallhin, auch bei seinen Jagden, begleiten durfte und schließlich eines Tages durch ihn selbst einen grausamen Tod fand ⁵⁾.

Noch bedeutungsvoller war die Epoche unter Xosrou II.

1) Vgl. Sch. 13d/280.

2) Vgl. Sch. 35/812 ff.

3) Vgl. Sch. 35/961 ff.

4) Vgl. Sch. 35/451 ff.

5) Vgl. Sch. 34/166 ff. Ganz anders endet diese Geschichte in Neẓāmīs genialem Werk Haft Peykar. Dort findet sie im Gegensatz zum Schahname einen glücklicheren Ausgang mit einer guten Schlußfolgerung; vgl. Neẓāmī, Haft Peykar (Ed. Ritter u. Rypka, 25, 1 ff.).

Die Musikmeister seines Hofes: Bārbad, Sarkaš und Nekīsa¹⁾ sind in der Geschichte der persischen Musik die bekanntesten Namen.

Zwei Namen aus früheren Epochen sollen hier noch erwähnt werden: Espanū, die sehr schön singen konnte²⁾, sowie eine Sklavin des Zāl, die singen konnte und auch rūd (Saite) spielte³⁾. Erwähnt werden soll auch der fremde Musiker und Sänger aus Māzandarān. Sein Instrument ist die barbaṭ (Laute)⁴⁾.

Was die Musikinstrumente anbelangt, kennen wir eine Menge Namen aus dem Schahname, darunter robāb (Zither), nāy (Flöte), rūd (Saite), barbaṭ (Laute) und čang (Harfe). Eine noch größere Anzahl erfahren wir aus "Xusrav ut rētak" (S. 27), einem profanen Werk über luxuriöses Feudalleben der Sasaniden. Aus demselben Buch erfahren wir, daß das Musikinstrument der Frauen das čang (die Harfe) war. Auch im Schahname ist, wie wir an einigen vorangegangenen Beispielen gesehen haben, das Instrument der Frauen die Harfe. Dazu kommt noch als Harfenspielerin die Frau des Dichters selbst⁵⁾. Die Harfenspielerinnen sind meistens gleichzeitig Sängerinnen. Nach obenerwähntem Buch (S. 29) galt eine hohe und klangvolle Stimme als die beste für ein Mädchen. Nach der arabischen Version desselben Buches, welche uns Ta'ālibī überliefert, heißt es (S. 45), daß "jener Gesang" der beste ist, "der nicht aus einem Mund mit Schnauzbart kommt"⁶⁾. -

Diesen Abschnitt abzuschließen, ohne vorher ein Wort über den Inhalt der Lieder zu sagen, wäre nicht richtig.

1) Das Schahname erwähnt nur die beiden ersten Namen. Nekīsa erscheint in Neẓāmī's romantischem Epos: "Xosrou-o-Šīrīn".

2) Vgl. Sch. 13/200.

3) Vgl. Sch. 15d/32.

4) Vgl. Sch. 12/18 f.

5) Vgl. Sch. 13d/15 ff. Auch im Garšāspnāme begegnen wir solchen Harfenspielerinnen, u.a. der Sklavin der Parī-čehre, die zugleich Tänzerin ist (613), und der Sklavin des Königs Mahrāg, die außerdem Sängerin ist (2133 f.).

6) "وکل غناء لا یخرج من تحت السبال"

Vgl. Ta'ālibī, S. 710; vgl. auch Xusrav ut rētak, S. 45.

Es gab natürlich für jede Feierlichkeit ein entsprechendes Lied. Was wir aus dem Schahname hierzu erfahren, ist spärlich und doch interessant. Ein Lied mit rein lyrischem Inhalt ist das Lied über Māzandarān¹⁾, daneben Rūdakī's bekanntes Lied über Boxārā; beide gehören in ihrer Art zu den allerschönsten Stücken der persischen Lyrik. Da lockte ein fremder Künstler den König Kay Kāūs nach Māzandarān zu den Dämonen, indem er, auf seiner Laute spielend, ein Lied über die Schönheiten des fremden Landes sang, hier brachte der Hofdichter Rūdakī den Amīr Našr II. aus dem fremden Land nach Boxārā zurück, indem er zur Laute ein Lied über die Schönheiten der Heimat sang. Ergreifend ist auch das Klagelied von Bārbad über Xosrou II.²⁾.

Sentimentale Klagelieder sind die, welche Rostam und Esfandiyār auf ihrer Fahrt nach Māzandarān bzw. Tūrān, auf einer Zither spielend, singen³⁾.

Wir finden didaktische - meistens zum Lob der Gerechtigkeit⁴⁾ - ritterliche⁵⁾ und vor allem panegyrische Stoffe. Die Preislieder - gewiß immer ein beliebtes Thema der iranischen Dichtkunst - waren in erster Linie für Könige⁶⁾ und Prinzen⁷⁾, aber auch für Helden⁸⁾ gemacht. Im Familienkreis pries man auch die Eltern, bzw. den Vater und seine Gäste. So preist Ārzū ihren alten Vater⁹⁾ und seinen fremden Gast Bahrām¹⁰⁾. Interessanterweise bringt sie jedesmal am Ende des Liedes ihren eigenen Namen (Sch. 35/1016, 1026), also war sie Musikerin, Sängerin und Dichterin in einer Person. Übrigens ist das ein Beweis, daß der Taxalluṣ auch zu der vorisla-

1) Vgl. Sch. 12/24 f.

2) Vgl. Sch. 44/393 f.

3) Vgl. Sch. 12/404 f.; 15b/200 f.

4) Vgl. Sch. 13/270 f.

5) Vgl. Sch. 42/1709 f.; 35/317.

6) Vgl. Sch. 35/461, 477, 854 f.; 1125 f.; 43/3720 f.

7) Vgl. Sch. 12c/185 f.; Ta'ālibī, S. 172.

8) Vgl. Sch. 39/182; 42/1713 f.

9) Vgl. Sch. 35/1013 f.

10) Vgl. Sch. 35/1018 f.

mischen iranischen Poesie gehörte ¹⁾.

4. Nährmütter, Ammen, Erzieherinnen (dāye)

Hier müssen wir unterscheiden zwischen jüngeren und älteren dāye ²⁾. Die jüngeren dāye waren eine Art Gefährtin der Hausfrau oder deren Töchter und in dieser Hinsicht mehr identisch mit der zweiten Gruppe der Dienerinnen (vgl. S. 101). Ihnen konnten die Frauen oder ihre erwachsenen Töchter Geheimnisse aller Art anvertrauen oder sie um Rat fragen ³⁾. Sie konnten fremden Männern für Geld oder umsonst Zugang zu den Frauen des Hauses verschaffen oder umgekehrt. Das beste Beispiel dafür ist

- 1) Was das Schahname leider nicht enthält, sind die Spottlieder, die so zum Wesen der orientalischen Frauen gehörten, wie das Prahlén (faxr) zum Wesen der Helden auf dem Kampfplatz. Über solche Spottlieder singende Damen selbst vgl. Justi, Ein Tag aus dem Leben des Königs Darius, S. 27.
- 2) Die Bezeichnung für Amme ist im Schahname - so wie auch im allgemeinen Volksmund - dāye. Es gibt aber auch andere Bezeichnungen, wie lāl (lālā) und dādē (dādā). Letztere ist nach Borhān-e qāte' allgemein die Bezeichnung für jede Magd (kanīz) und insbesondere nennt man jene alten Frauen so, die jemanden als Kind großgezogen haben. Dāye wird im Schahname auch in der Bedeutung 'Nährvater' und 'Erzieher' gebraucht. Mehr darüber vgl. S. 126.
- 3) Ich erinnere an einen Vierzeiler der Dichterin Mahhastī, die mit Recht die iranische "Madame-Sans-Gêne" genannt wurde:

نوشین لب او دوش به لالا میگفت، صد نکته به از لولؤ لالا میگفت،
میگفت: دهم نام فلان بیچاره ؟ لالاش که لال باد لالا میگفت.

Durch zusammengesetztes Tegnīs erreicht hier die Dichterin eine Tonmalerei, die in der Übersetzung nicht wiedergegeben werden kann:

"Ihre Honiglippen sagten gestern nacht zu ihrer lālā
(Erzieherin, Amme);
(indem sie) hundert schlaue Gedanken besser als die
glänzende Perle aussprachen;
Sie sagte: Soll ich dem unglücklichen N.M. seinen
Wunsch erfüllen?
Ihre Lālā - möge sie stumm sein - antwortete:
Nein ! Nein !"

die Amme der Manīže (S. 62), sowie die der Homāy (S. 75) und die der Māleke (Sch. 30/66 f.)

Ganz andere Funktionen dagegen haben die älteren dāye. Die Erziehung der Kinder und manchmal darüber hinaus die Wirtschaft des Hauses ist ihnen überlassen. In dieser Hinsicht stehen sie keineswegs unter der Hausfrau, sondern manchmal sogar über ihr. So eine Nährmutter ist gewiß die Amme des Sām. Sie ist die einzige Frau, die es wagt, Sām die Nachricht zu überbringen, daß sein Sohn Zāl mit weißem Haar geboren ist (vgl. S. 32, Anm. 3). Aber auch sie können manchmal die Rolle der jüngeren Ammen übernehmen ¹⁾.

Diese beiden Arten der dāye existieren noch heute in Persien, die älteren mit ihrer höheren Position jedoch weniger, weil sie nicht zum Niveau des Mittelstandes passen, sondern vielmehr im Haus des früheren Adels und der Großfamilie ihren Platz hatten.

Im Schahname kennen wir außer den obengenannten noch einige Ammen, wie die des Kay Xosrou (Sch. 12c/2473) und die der Rōšānak (Sch. 20/56), über die wir nichts Näheres wissen.

Normalerweise konnten die Ammen und insbesondere die älteren wegen ihrer Funktionen nur einheimische Frauen sein und nicht aus dem Ausland stammen, denn nur so konnten sie sich, Sprache, Sitten und Gebräuche des Landes kennend, um die Erziehung der Kinder kümmern, und ihren Hausherrn, den sie ja großgezogen hatten, vor eventuellen Verschwörungen seiner Frauen schützen und ihm heimlich berichten oder ihn warnen vor dem, was hinter seinem Rücken im Harem vor sich ging.

Die Aufgabe einer dāye kann auch nur darin bestehen, dem Kind für einige Jahre ihre Milch zu geben. Sie verläßt dann - insbesondere, wenn es sich um einen Jungen handelt - das Kind. Man hat viel Wert darauf gelegt, daß das Kind die Milch seiner eigenen Mutter trank (vgl. S.

¹⁾ Z.B. wie die alte Amme der Parīčehre im Garšāspnāme (vgl. 337 ff., 488 f., 548 f.).

174), aber es kam auch oft der andere Fall vor, insbesondere dann, wenn es sich um eine Familie des Adels handelte. So wissen wir aus dem Schahname, daß Kay Xosrou (Sch. 12c/2473), Rōšanak (Sch. 20/71) und Bahrām Gūr (Sch. 34/90 f.) nicht die Milch ihrer eigenen Mütter tranken. In diesen Fällen sah man aber sehr darauf, daß die Nährmutter aus einem guten Hause und von edler Herkunft war ¹⁾. So findet Mundir, der Erzieher des Bahrām Gūr, für das Kind sogar vier adelige Frauen, je zwei aus Arabien und dem Iran, die dem Kind vier Jahre lang ihre Milch gaben (Sch. 34/90-93). Auch Rostam trank nicht die Milch seiner Mutter. Man benötigte für ihn sogar zehn dāye (Sch. 7/1549), um ihn sattzubekommen.

In der iranischen Mythologie wird die Stelle der Nährmutter auch von Tieren übernommen. Kyros soll von einer Hündin ²⁾, und Ardašīr von einer Ziege ³⁾ gesäugt und großgezogen worden sein. Im Schahname wird Ferīdūn drei Jahre lang von der Milch einer Kuh namens Barmāye ernährt (vgl. S. 27), bis die Kuh von Žahhāk entdeckt und getötet wird. Farānak und Ferīdūn nennen sie ausdrücklich dāye (Sch. 5/170, 325), und zu Ferīdūns Beweggründen für seinen Kampf gegen Žahhāk gehört auch, daß er die Kuh rächen will.

Auch Zāl wurde (vgl. S. 32, Anm. 3), nachdem er von seinem Vater ausgesetzt worden war, vom sagenhaften Sīmōrg großgezogen. Er ist der avestische weise Vogel Saēnō mereghō und der mittelpersische Kīnāmros oder Sēnō-mūrūv ⁴⁾. Auch im Schahname ist er ein weiser Vogel. Er versteht die Sprache der Menschen und kennt sich in der Medizin aus. Dieser gottesfürchtige Vogel (Sch. 7/1594) verspricht Zāl, als dieser von seinem Vater abgeholt wird,

1) Die Nährmütter mußten nach Rivayats (S. 204) auch den richtigen Glauben, d.h. in diesem Fall den zarathustrischen Glauben, haben.

2) Vgl. Nöldeke, Das iranische Nationalepos, S. 3; Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 293.

3) Vgl. Nöldeke, a.a.O., S. 3.

4) Vgl. Yt. 13:97, 126; Mēnōk i Xrat, Kap. 62, 37 f. Vgl. auch Spiegel, EA II, S. 118 f.

ihm immer in der Not zu Hilfe zu kommen, wovon Zāl auch zweimal Gebrauch macht: bei der Geburt Rostams und dann in dessen Kampf gegen den Glaubenshelden Esfandiyār. Vorher hatte Esfandiyār auf seiner Fahrt nach Rū'indež eine böse Sīmōrg getötet (Sch. 15b/233 ff.). Aus der Stelle Sch. 15c/1279 erfahren wir, daß jene böse Sīmōrg das Weibchen des guten Sīmōrg ist, welchen wir als Zāls dāye ¹⁾, Beschützer seiner Familie und eigentlichen Besieger des Esfandiyār (Sch. 15c/1438 f.) kennenlernten. Daher muß dieser sagenhafte Vogel - so erkläre ich mir diese Widersprüchlichkeit - im Urzoroastrismus zum Reich der dunklen Mächte gehört haben. Vor der zarathustrischen Periode gehört er aber gewiß zu den guten Geistern, wo wir ihn als Beschützer und Amme des Zāl sehen. Als guter Geist erscheint er dann wieder im späteren Zoroastrismus.

5. Typische Beispiele für Frauen des Volkes

Im Schahname begegnen wir einigen Frauen, die wir mit Sicherheit als Frauen des Volkes oder der unteren Klasse bezeichnen können. Die erste unter ihnen ist die Botin, welche zwischen Zāl und Rūdābe Nachrichten übermittelt (vgl. S. 36). Sie stellt den gleichen Typ dar wie Celestina in dem gleichnamigen Theaterstück von Fernando de Rojas ²⁾. Diesen Typ gibt es noch heute in Persien; er verkehrt jedoch in den Familien des Mittelstandes. Sie sind Meisterinnen aller Listen und Künste der Liebe. Sie können je nach der Situation freundlich und hilfreich oder gefährlich sein. Auf jeden Fall sind sie klatsch-süchtig. Durch sie kann man die Geheimnisse aller Familien eines großen Stadtteiles, in dem sie arbeiten, erfahren.

Zu den Frauen der unteren Klasse gehört auch die Kompl-

1) An mehreren Stellen wird er dāye genannt: Sch. 7/114, 141, usw.

2) Auch die Familie des Mädchens Melibea in 'Celestina' erinnert zum Teil an die Familie der Rūdābe.

zin der Sūdābe (vgl. S. 45 f.), eine arme Frau, die trotz ihrer Schlechtigkeit Mitleid erregt. Sie wird ġādū und ġādūzan (Sch. 12c/440, 443) genannt und ihre Kinder Abkömmlinge des Ahriman und Dīv (Sch. 12c/402, 397, 398). Zu den Hexen, welche wir in der Einleitung behandelt haben, gehört sie jedoch nicht.

Dann lernen wir die Frau des Wäschers kennen (vgl. S. 75 f.). Sobald diese Familie durch Juwelen ein reiches Leben führen kann, will die Frau von dem alten Beruf ihres Mannes nichts mehr wissen und versucht, ihm von der weiteren Ausübung seines Handwerks abzuraten, was jedoch von ihm abgelehnt wird (Sch. 17/76 f.). Sie ist im Grunde genommen kein schlechter Mensch. Nach Ta'ālībī (S. 397) bleibt sie später mit ihrem Mann im Dienst des Dārāb. Nach dem Schahname übt ihr Mann, nachdem sie von Dārāb reichlich belohnt worden sind, sein Handwerk weiter aus. -

Von den vier Töchtern des Müllers, welche vom Singen, Tanzen und Spielen so manches verstanden, haben wir im Abschnitt 3 dieses Kapitels erzählt. Sie zeigen ihre Kunst in Anwesenheit des Königs Bahrām Gūr, und da sie außer Talent auch Schönheit besitzen, werden sie in den Šabestān des Königs aufgenommen (Sch. 35/451 ff.). - Dreist und gerissen ist die alte Mutter des jungen Schusters, welche hemmungslos dem König Bahrām Gūr die intimsten sexuellen Probleme ihres Sohnes und seiner Frau erzählt (Sch. 35/316 ff.).

Bahrām Ūbīn begegnet auf seiner Flucht einer alten armen Frau, von der er die öffentliche Meinung über sich erfahren möchte. Sie teilt ihm offen ihre Meinung mit (Sch. 43/2040 ff.).

Eine interessante Figur ist die Frau des Gärtners, welche mit ihrem Mann in großer Not und Armut lebt und im Gegensatz zu ihm sehr fleißig und gastfreundlich ist; außerdem ist sie schweigsam, was zu den guten Eigenschaften einer Frau gehörte (Sch. 35/719, 722). Diese Eigenschaften zeigt sie an jenem Tag, an dem der König Bahrām Gūr als unbekannter Reiter bei ihnen als Gast weilt. In der Geschichte dieser Frau steckt ein wichtiger Punkt

für die Erforschung des Volksglaubens im Iran, den ich hier erwähnen möchte. Nach dem Abendessen wird sie von Bahrām Gūr gefragt, was sie über den König denke. Ob er ihr Lob oder ihren Tadel verdiene. Daraufhin beklagt sie sich über einen habgierigen Königsbeamten, welcher in ihrem Dorf die Leute sehr schlecht behandelt. Das ärgert den König so sehr, daß er sich in dieser Nacht zu einem unbedachten Entschluß hinreißen läßt, nämlich: sein bisheriges mildes Verhalten für einige Tage aufzugeben und einen harten und despotischen Weg zu beschreiten. Im Morgengrauen, als die Frau ihre Kuh melken will, findet sie überraschend den Euter der Kuh völlig trocken vor und sagt daraufhin prophezeiend zu ihrem Mann:

Sie sagte zu ihrem Gatten: "O Hausherr,
das Herz des Königs der Welt veränderte sich durch
(schlechte) Absicht;
der König der Welt wurde ein Tyrann,
sein Herz wandte sich gestern Nacht im geheimen
zur Grausamkeit."

Der Gatte sagte zu ihr: "Was sagst du da?
Warum suchst du schlechte Vorzeichen?"
Die Frau erwiderte ihm: "O edler Gatte,
das ist nicht unsinnige Rede von mir:
vom Himmel scheint der Mond nicht, wie er scheinen
soll,

wenn der König der Welt ungerecht wird.
In den Eutern trocknet die Milch,
der Moschus duftet nicht mehr im Beutel,
die Hurerei und Heuchelei wird öffentlich,
das weiche Herz wird wie der harte Stein,
im Feld frißt der Wolf die Menschen,
der Weise flieht den Unverständigen,
das Ei verdirbt unter den Hühnern,
stets, wenn der König ungerecht wird. 1)

- | | |
|---|---|
| <p>1) دل شاه یکتی در شد برای
دلش دوش پیچان شد اندر نهان
بحال بد اندر چه جوئی همی
مرا بیهده نیست این گفتگوی
چو بیدادگر شد جهاندار شاه
نبود بنافه درون نیز مشک
دل نرم چون سنگ خارا شود
خردمند بگریزد از بی خرد
هر آنکه که بیدادگر گشت شاه</p> | <p>پنین گفت با شوی های کدخدای
ستمنازه شد شهریار جهان
بد و گفت شوی از چه کوئی نمی
بد و گفت زن های کرانمایه شوی
ز گردون نباید بیایست ماه
بپستانها در شود شیر خدایت
زنا و ربا اشدرا شود
بدشت اندرون کرد مردم خورد
شود خایه در زیر مرغان تباہ</p> |
|---|---|

→

Die Weide dieser Kuh ward nicht geringer,
auch ihre Tränke ist nicht schlechter geworden.
(Und doch) trocknete die Milch so in ihrem Euter,
(und) ihre pechschwarze Farbe veränderte sich.

Der König, der dieses Gespräch mitangehört hat, ändert schnell reuevoll seinen Entschluß. Die Frau macht sich nochmals, den Namen Gottes anrufend, an die Arbeit, und diesmal ergießt sich die Milch wie Regen aus dem Euter der Kuh, und die Frau kündigt freudig an, der König habe seinen Entschluß geändert (Sch. 35/689 ff.).

B. DIE STELLUNG DER FRAU IM SCHAHNAME

I. Die Stellung des Mädchens im Elternhaus

1. Verachtung und Wertschätzung des weiblichen Geschlechts

In allen patriarchalischen Familien waren (und sind) Söhne mehr erwünscht als Töchter. So war es im Altertum im Iran, und so ist es auch noch heute. Söhne sicherten den Fortbestand der Familie, was der Zweck der Eheschließung war. Die Söhne waren die Stützen des Vaters und des Hauses im Krieg und im Frieden. Und darum: "je größer die Zahl der Söhne, desto gesicherter der Bestand des Hauses und der Familie" ¹⁾. Mithra brachte seinen frommen Anhängern nicht nur Herden, Herrschaft, Leben, Seligkeit und Gerechtigkeit, sondern auch Söhne ²⁾. Dieses alles besagt zwar, daß man sich eher Söhne als Töchter wünschte, nicht aber, daß die Töchter unerwünscht oder gar - wie angeblich bei den Arabern in vorislamischer Zeit ³⁾ - gehaßt wurden. Waren in einer Familie genug Söhne, wünschte man sich gewiß auch Töchter. Kinderlosigkeit, auf Grund deren man sich scheiden lassen konnte oder noch mehr Frauen heiratete, war noch schlimmer als keine Söhne zu haben. Mit anderen Worten: waren die

1) Vgl. Geiger, OK, S. 235; vgl. weiter Herodot I, 136; Sch. 7/1544; 22/87 f., 276, 303; 41/1253-55; 44/535; Garšaspname 492 f. So auch Darius I. in seiner großen Inschrift, DNa § 60: "... Wenn du diesen Bericht nicht verbirgst, (sondern) dem Volke verkündest, möge Ahuramazda dein Freund sein, deine Familie zahlreich sein, Vgl. ebenso DNa §§ 61, 66, 67.

2) Vgl. Yt. 10:65.

3) Vgl. Koran 81,8.

چراگاه این گاو دهمتر نبود هم آبخورش نیز بتر نبود
بپستان چنین خشک شد شیراوی دگر گونه شد رنگ چون فیراوی

Vgl. Sch. 35/741-51. Ähnliches finden wir auch bei Bahram Paždu, Ardāvīrafname, S. 111.

Töchter einmal da, hat man sie auch geliebt ¹⁾. Es gibt Stellen, wo von Kindern allgemein als Gabe Gottes gesprochen wird ²⁾. Hier sind gewiß auch Töchter mitgemeint. Schließlich gab es auch die Adoption von Mädchen, wenn auch in viel weniger Fällen als bei Jungen ³⁾. - Im Schahname finden wir Stellen, wo ein Mädchen - meistens nicht bei Iraniern - unwillkommen ist. Das wird jedoch nicht direkt bei der Geburt ausgesprochen, sondern erst dann, wenn es als erwachsenes Mädchen oder als Ehefrau mittelbar oder unmittelbar Unheil gestiftet hat. Mehrāb sagt über seine Tochter Rūdābe, nachdem sie ihn durch ihre Liebe zu Zāl in eine gefährliche Lage gebracht hat (vgl. S. 36 f.) folgendes:

"Als diese Tochter mir geboren worden,
was hab' ich da gesäumt, sie zu ermorden?
Der Sitte meiner Väter trotzend, schont'
Ich sie - nun werd' ich so dafür belohnt.
Ein Kind, das von der Bahn des Vaters weicht,
heißt nicht sein Kind, weil es in nichts ihm
gleicht." 4)
(Schack)

Sarv, der König von Yemen, unglücklich über die Heirat seiner drei Töchter mit den Söhnen des Ferīdūn, meint:

- 1) In den letzten beiden Kapiteln der mittelpersiranischen Apokalypse Ayatkar i Žamāspīk, welche Bahman Yašt, eine andere Apokalypse ergänzen, wird eine Zeit vorausgesehen, in der der Iran von Fremden besetzt wird. Zu den Unsitten dieser Fremden gehört es u.a. auch, daß sie ihre Mädchen nach der Geburt verkaufen (vgl. Ayatkar i Žamāspīk 16:8).
- 2) Vgl. V. 3:2-3.
- 3) Vgl. Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, S. 10; ders., zSR, V, S. 22 ff.
- 4) مرا گفست چون دختر آمد پدید
نکستم بگشتم ز راه نیا
پسر کو ز راه پدر بگذرد
دلیرش ز پشت پدر نشمرد
Sch. 7/823-25. So auch König Kūrang zu seiner Tochter Paṛičehre: "Treffend sagte der Weise: Niemals Mädchen! Und wenn es sie doch gibt, so ist es besser, sie sind unter der Erde".
جو باشد بجز خاک جایش مباد
نوگفت دانا که دختر مباد
Garšāspnāme 636.

Unter gutem Gestirn lebt der, der keine Tochter
hat,
hat er eine, so erstrahlen seine Sterne nicht. 1)

Derselben Meinung ist Afrāsīyāb, der durch die skandalöse Geschichte zwischen seiner Tochter Manīže und Bīzan verärgert ist. Er sagt zu Pīrān:

Wer in seinem Frauengemach Töchter besitzt,
lebt unter schlechtem Stern, auch wenn er König ist.
Wer ein Mädchen bekommt statt eines Jungen,
hat den besten Schwiegersohn in einem Grab. 2)

Auch der König von Rūm, sonst ein liberaler Mann - seine Töchter haben das Recht auf eine gewisse Selbstentscheidung -, sagt zornig zu seinem Hofminister, der ihn von der unpassenden Wahl seiner Tochter Katāyūn in Kenntnis setzt, u.a.:

... es sei keine Tochter, weil sie vom
Frauengemach aus über den Stamm Schande bringt. 3)

Von den Iraniern ist es Rostam, der zornig zu Kay Kāūs sagt:

Durch das Wort des Weibes fand Siyāvūš den Tod;
glücklich die Frau, die von der Mutter nicht ge-
boren ist. 4)

Rostams Zorn über die Ermordung seines Zöglings Siyāvūš ist so groß, daß er gleich danach Sūdābe tötet (vgl. S. 46). Ganz anders verhält er sich an dem Tag, an dem er sich von Tahmīne verabschiedet. Er gibt ihr seinen berühmten Armreif mit den Worten:

- 1) به اختر کسی دان که دخترش نیست چو دختر بود روشن اخترش نیست
Sch. 6/170.
- 2) کرا از پس پرده دختر بود اگر تاج دارد بد اختر بود
کرا دختر آید بجای پسر به از گور، داماد ناید پدر
Sch. 13d/262-263.
- 3) چنین داد پاسخ که : " دختر مباد که از پرده عیب آورد بر نژاد "
Sch. 14/253.
- 4) سیاوش بگفتار زن شد بیاد خجسته زنی کوز مادر نژاد
Sch. 12c/2618.

...
wenn das Geschick dir eine Tochter bringt,
nimm ihn und flechte ihn ihr ins Haar
unter gutem Gestirn und dem welterleuchten-
den Zeichen.
Und wenn von den Sternen ein Sohn kommt,
lege das Zeichen des Vaters um seinen Arm. 1)

Es scheint hier, daß der Held - im Gegensatz zu Tahmīne,
die sich unbedingt einen Sohn wünscht - keinen Unterschied
zwischen Sohn und Tochter macht.

Ferīdūn hat von den drei Töchtern des Sarv, um die er für
seine drei Söhne wirbt - im Gegensatz zu dem Vater dieser
Mädchen - eine bessere Meinung. Er spricht über sie mit
seinen Söhnen wie folgt:

Er hatte drei Töchter wie undurchbohrte Perlen;
er hatte keinen Sohn, sein Stolz waren seine
Töchter. 2)

Die einzige Hoffnung, die den Ferīdūn nach der Ermordung
des Īrağ durch dessen Bruder am Leben hält, ist die, daß
eines Tages Īrağ gerächt werde, und zwar durch einen Sohn
des Īrağ. Darum wartet er voller Hoffnung auf die Geburt
des Kindes, welches eine von Īrağs Frauen erwartet. Als
jedoch diese Frau entgegen seinen Erwartungen ein Mäd-
chen gebiert, hören wir kein Wort des Bedauerns (vgl.
S. 30).

Vorher haben wir festgestellt, daß bei den Iranern Mäd-
chen nicht unwillkommen waren. Die oben angeführten Bei-
spiele aus dem Schahname sollen dies belegen. Ich könnte
natürlich meine Meinung noch mehr bekräftigen, indem ich
diejenigen Stellen im Schahname, wo allgemein von Kinder-
liebe gesprochen wird - und diese sind nicht wenige -

- | | | |
|----|--|--|
| 1) | بد و داد و گفتش که این را بدار
بکیر و بگسوی او بر بدوز
ورایدون که آید ز اختر پسر | "اگر دختر آرد ترا روزگار
بنیک اختر و قال گیتی فروز
ببندش ببازو نشان پدر" |
| | | Sch. 12b/100-102. |
| 2) | چو ناسفته گوهر سه دخترش بود | نبودش پسر دخترش بود |
| | | Sch. 6/140. |

hinzufüge ¹⁾. Ich möchte aber hierauf verzichten, einmal,
weil ich mich hier auf konkrete Beispiele stützen möch-
te, und zum anderen, weil ich auf diese allgemeineren
Stellen in anderem Zusammenhang zurückkommen möchte.
Statt dessen stütze ich mich auf die Meinung und Stel-
lungnahme des Dichters selbst, welchen ich in seiner
Eigenschaft als adeligen Dehkān nicht nur als Bewahrer
der iranischen Mythen, sondern auch als Träger der irani-
schen Sitten sehe und schätze.

Nach der obengenannten negativen Meinung des Arabers Sarv
über Mädchen nimmt der Dichter mit diesen Worten dazu
Stellung:

Wenn das Kind sittsam ist und prächtig,
halt es lieb und wert, ob weiblich oder männlich. 2)

2. Namengebung

Dem Kind zwei Namen zu geben, ist noch heute in Persien
üblich, wenn es auch seltener geworden ist; einen für die
Legitimation (Personalausweis) und den anderen als Ruf-
namen, der von Eltern, Verwandten und Freunden gebraucht
wird ³⁾. Eine einzige Stelle im Schahname zeigt, daß
dies bei den Iranern wohl eine sehr alte Sitte gewesen
ist, wenn auch die Motive andere waren. Als Šīrūy, Sohn
des Xosrou II., geboren wurde, so erzählt das Schahname,

1) Unter solchen Stellen befinden sich einige, wo mit
Sicherheit auch Mädchen gemeint sind, so z.B. die
Stelle Sch. 41/2121 mit Rücksicht auf die vorange-
gangenen Verse.

2) چو فرزند باشد بآئین و فر گرامی بدل بر چه ماده چه نر

Sch. 6/176. Umgekehrt ist es bei Vošmgīr, der von dem
arabisch-islamischen Denkschema auch sonst nicht ganz
befreit ist: "Mädchen besser nicht, und wenn doch, dann
entweder für den Mann oder das Grab." (Doxtār nabūde
beh va čon bebūd yā be-šūy beh yā be-gūr). Vgl. das
Qābūsname, Kap. 27 (Ed. Yūsufi, S. 137).

3) Wenn ich hier von einem zweiten Namen spreche, meine
ich nicht eine Abkürzung des ersten Namens, wie es in
Persien mit fast allen Personennamen gemacht wird,
sondern zwei völlig verschiedene Vornamen für eine
Person.

43/3282 ff., wählte sein Vater zwei Namen für ihn, einen geheimen, Qobād, den er dem Kind ins Ohr sagte, und Širūy, den jeder kannte. Wie schon oben erwähnt, ist das die einzige Stelle im Schahname, wo einem Kind zwei Namen gegeben werden. Es gibt aber in diesem Zusammenhang eine ebenso merkwürdige Stelle im Schahname: die drei Söhne des Ferīdūn und die drei Töchter des Sarv von Yemen haben gar keine Namen (Sch. 6/53, 85, 86), und erst, nachdem diese miteinander verheiratet sind, erhalten sie - sowohl die Söhne als auch die Schwiegertöchter - von Ferīdūn einen Namen (Sch. 6/mVI, 29-43). So verschieden auch diese beiden Fälle sind, so haben sie doch einen gemeinsamen Zweck: man wollte auf diese Weise vermeiden, daß die Kinder - und das galt für Mädchen noch mehr - in den Mund des Pöbels kamen und man wollte darüber hinaus den Zauberern das Handwerk legen (vgl. S. 29, Anm. 1). Darum hatte man für sie entweder zuerst gar keinen Namen oder aber zwei Namen, einen richtigen, den man geheimhielt, und einen falschen ¹⁾, den man bekanntgab.

Justi hat sich in der Einleitung seines Buches "Iranisches Namenbuch" mit verschiedenen Problemen der iranischen Namen auseinandergesetzt und zugleich die wichtigsten Arbeiten auf diesem Gebiet genannt. Ich versuche hier lediglich festzustellen, wie die Eltern die Namen ihrer Kinder zu harmonisieren versuchten. Es ist schon Herodot aufgefallen, daß die iranischen Namen harmonisch klingen. Er sagt: "Alle ihre Eigennamen, die mit der Körperbeschaffenheit zusammenhängen und Schönheit und Pracht ausdrücken, endigen auf den gleichen Buchstaben ..." ²⁾. Natürlich enden die Namen der Perser nicht alle auf demselben

1) Im Namen sah man einen Teil der Persönlichkeit. Darum dachte man, mit falschen Namen jemanden zu einer anderen Persönlichkeit zu machen oder eine solche vorzutäuschen. Ebenso verfuhr man auch mit Kranken, um sie auf diese Weise gesund zu machen. Vgl. Justi, Iranisches Namenbuch, S. V f.; Clemen, Gr.u.lat.N., S. 189 f.

2) Vgl. Herodot I, 139.

Buchstaben. Herodot hat hier nach der griechischen Aussprache der persischen Namen, "die nach der griechischen Flexionsweise im Nominativ mit einem 's' versehen werden" ¹⁾, geurteilt.

Ein Blick auf die Personennamen der Iranier läßt folgende Regeln erkennen:

- a) sie wählten für ihre Kinder Namen, welche auf denselben Buchstaben oder Silben endeten oder damit anfangen. Zwei Töchter des Čamšīd heißen Arnavāz und Šahrnāz und im Avesta Arnavāč und Sohavāč (vgl. S. 24 f.). Die älteren Brüder des Ferīdūn heißen Barmāyūn und Katāyūn (vgl. Bundahišn, Kap. XXXV, 10). Drei von den vier Töchtern des Müllers heißen Mošknāz, Moškanak und Sūsanak (vgl. S. 103, 110). Oder: die beiden Töchter des Arčāsp. Sie heißen Zarstan und Bašstan (vgl. S. 73, Anm. 1). Vater und Bruder der Gordāfrīd heißen Goždaham und Gostaham. Oder: Mehrāb, Rūdābe und Sohrāb (Vater, Tochter und Enkel), alle drei mit der Wurzel -āb (= Glanz).
Viele Mädchennamen enden mit doxt (= Tochter), wie Pūrāndoxt, Āzarmdoxt, Sīndoxt usw.
- b) Man gab Zwillingen im Falle eines Pärchens nur einen Namen. So wie Sāms Zwillingspärchen (vgl. S. 36, Anm. 1).
- c) Das Mädchen bekommt - meistens bei Zwillingen - den Namen ihres Bruders mit einer anderen Endung oder Femininendung, z.B. Yim und Yimak, Gordūy und Gordye, Mašyē und Mašyānē (das erste Menschenpaar), Fravāk und Fravākēn usw.

Damit möchte ich nicht behaupten, daß alle Familien die Namen ihrer Kinder nach diesen oder ähnlichen Regeln wählten. Man wählte auch Namen, die aus irgendwelchen Gründen im Familienkreis oder allgemein beim Volk gerade beliebt waren, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob diese im Klang miteinander harmonisierten oder nicht. Es genügte

1) Vgl. Justi, Iranisches Namenbuch, S. X; ausführlich darüber: Pott, Über altpersische Eigennamen. ZDMG 13/1859, S. 361 ff.

auch, wenn es schöne Namen waren ¹⁾.

Die Jungen nannte man nach Göttern, dem Religionsstifter, den Helden, dem Großvater und Oheim, dem König und nach manchen Tieren. Mädchen nannte man nach Göttinnen und Blumen. Man nannte die Kinder auch nach dem Namen des Tages - im mazdayasnischen Kalender waren die Tage des Monats Gottheiten oder Genien geweiht - an dem sie geboren wurden ²⁾.

Nach dem Einbruch des Islam wählte man aus religiöser Überzeugung oder auch zwangsweise arabische Namen. Man war oft bemüht, aus diesen nach Geschmack die besten oder miteinander harmonisierenden Namen (wie Ġalāl und Ġavād, Mahmūd und Mas'ūd, Ġamāl und Kamāl usw.) herauszuholen. Man wählte aber auch mit Vorliebe die Namen aus der Familie des Propheten, worin sich außer religiösem auch nationales und politisches Bewußtsein der iranischen Schiiten widerspiegelte. Auf jeden Fall unterschieden sich die iranischen Schiiten von den Sunniten auch bei der Wahl der Namen ³⁾.

Die arabischen, bzw. semitischen Namen verschwinden rasch aus der Namensliste der Iranier. Heute greift man wieder, teils aus nationalen, teils aus rein ästhetischen Gründen, auf die alten Namen zurück, und man ist auf sie genau so stolz, wie es die Perser in der Zeit des Herodot waren. Die heutigen Namen sind natürlich nicht mehr dieselben wie im alten Iran, sondern durch das Schahname zum Teil völlig verändert. Es mag sein, daß sie durch das Schahname verdorben worden sind, sie passen sich jedoch besser dem Geschmack der heutigen Iranier an als ihre älteren

1) Qābūs-nāme, Kap. 27 (Ed. Yūsufi, S. 132): "O mein Sohn, wenn du einen Sohn bekommst, mußt du ihm zuerst einen schönen Namen geben, denn eine der Pflichten der Väter gegenüber den Kindern ist die, ihnen einen schönen Namen zu geben."

"اگر پسری آید، ای پسر، اول چیزی باید که نام خوش برو نهی که از جمله حقهای پدران بر فرزندان یکی است که او را نام خوش نهد."

2) Vgl. Pott, a.a.O., S. 360.

3) Vgl. Spuler, Iran in früh-islamischer Zeit, S. 220 f.

Formen. Auch hier ist der Einfluß Ferdowsīs auf das iranische Volk zu sehen.

Der Tag der Namensgebung - heute sechs Tage nach der Geburt, genannt "šab-e šeš" - oder der Tag der Geburt (gewiß im Falle eines Sohnes ¹⁾) wurde gefeiert, was sich als Geburtstagsfeier in jedem Jahr wiederholte ²⁾. Nach der Namensgebung befragte man - so das Schahname - den Astrologen nach den Sternen des Kindes ³⁾.

3. Erziehung

Ruhe keinen Augenblick aus vom Lernen,
wenn du deinen Geist zu erleuchten wünschst. ⁴⁾

Bis zum fünften Lebensjahr blieb das Kind bei den Frauen und sein Vater bekam es nicht zu Gesicht, um ihm, wenn das Kind vorzeitig starb, keinen Kummer zu verursachen ⁵⁾. Nach Herodot (I, 136) begann die Erziehung mit fünf Jahren und dauerte bis zum zwanzigsten Lebensjahr. Im Schahname wird an mehreren Stellen über die Erziehung des Kronprinzen und der Helden kurz gesprochen, aber sehr selten hören wir über das Alter, in dem die Erziehung begann, und wenn doch, dann ist es individuell verschieden. Sohrāb, der im Alter von einem Monat so groß ist wie ein einjähriges Kind, fängt schon mit drei Jahren an, mit Schlägern (Ballspiel) zu spielen, mit fünf Jahren beherrscht er die Schießkunst, und mit zehn Jahren ist er bereits ein Held und begibt sich auf die Suche nach seinem Vater Rostam (Sch. 12b/115 ff.).

Die Erziehung seines Vaters Rostam ist bereits mit acht Jahren abgeschlossen (Sch. 7/1552 f.). Dies sind natürlich

1) Vgl. Sch. 7/1526 ff.; 30/9 ff.; Qābūs-nāme, Kap. 27. Vgl. auch Geiger, OK, S. 237.

2) Vgl. Herodot I, 133 (über den Geburtstag des Königs Herodot IX, 110); Spiegel, EA III, S. 674, 706; Clemen, Gr.u.lat.N., S. 108 f.

3) Vgl. Sch. 6/m VI, 44 ff.; 12c/71 ff.; 34/34 ff.; 43/3288 ff.

4) زمانی میاسای از آموختن اگر جان همی خواهی آفروختن

Sch. 22/48.

5) Vgl. Herodot I, 136.

Ausnahmefälle, in denen die Erziehung, welche sich mehr auf die Kunst der Kampfführung beschränkt, durch den außergewöhnlich schnellen Körperwuchs der beiden Recken früher anfängt. Durch Frühreife - jedoch geistige - zeichnet sich Šāpūr (gen. zu'l aktāf) aus, als er mit fünf Jahren die Lösung für die Beseitigung des Gedränges auf der Stadtbrücke fand (Sch. 30/19 ff.). Daraufhin gibt man ihn zu Lehrern (Sch. 30/34 f.). Das Schahname erwähnt dann ausdrücklich, daß seine Erziehung auch im siebten und achten Lebensjahr fortgesetzt wird (Sch. 30/36, 37). Die Erziehung des Šāpūr (Sohn des Ardašīr) (Sch. 22/78, 106, 149 f.) und des Bahrām Gūr (Sch. 34/94 ff.) fängt mit deren siebtem Lebensjahr an. Ähnliches wird auch über Kay Xosrou berichtet (Sch. 12c/2475 f.).

Wenn wir uns nach diesen wenigen Stellen ein Urteil bilden dürfen, müssen wir, von Ausnahmefällen abgesehen, sagen, daß die eigentliche Erziehung im siebten Lebensjahr oder spätestens in diesem Alter angefangen hat. Das galt gewiß auch für Mädchen.

Nun zu der Erziehung selbst. Über diese können wir uns im ganzen aus griechischen und römischen Quellen - vorwiegend Herodot und Xenophon - einerseits, und andererseits durch einheimische Quellen der alten Zeit ziemlich gut informieren. Hinzu kommen noch einige einheimische Quellen aus islamischer Zeit, die den Geist des alten Iran treu bewahrt haben. Hier ist an allererster Stelle das Schahname zu nennen ¹⁾.

Das Erziehungswesen können wir zunächst in körperliche und geistige Erziehung einteilen.

An der körperlichen Erziehung, die einen großen Teil der

1) Über die Erziehung und Bildung im Schahname vgl. die Dissertation von Dariusch Bayat-Sarmadi, Erziehung und Bildung im Schahname von Firdousi, Freiburg 1970.

Erziehung der Jugend ausmachte ¹⁾, nahmen auch die Töchter des Adels teil, wenn auch in geringerem Maße. Im Schahname hören wir erst dann von einer solchen Erziehung, wenn solche Töchter als tapfere Amazonen - wie z.B. Gordāfrīd, Bānūgošasp und Gordye - auftreten, die im Kampf, wie wir bei ihrer Geschichte gesehen haben, den Männern ebenbürtig sind (vgl. S. 52 f., 65, Anm. 1, 80 ff.). Das Reiten stand bei der körperlichen Erziehung der Mädchen an erster Stelle. Als Reiterinnen sehen wir im Schahname von den Nicht-Amazonen Sīdoxt (Sch. 7/1119 f.), Farangīs (Sch. 12c/3243 f.), die Frau des Goštāsp (Sch. 15/90), Golnār (Sch. 21/253 ff.) und Delafrūz Farroxpey (Sch. 30/262 f.), die sich alle als schnelle Reiterinnen erweisen.

Bei der geistigen Erziehung stand die religiöse an erster Stelle. Hierzu gehörte nicht nur die religiöse Bildung (Instruktion), sondern eng verbunden damit war auch die sittlich-ethische Erziehung. Die Kinder mußten in ihrem Benehmen - sei es zu Hause, in der Schule oder auf der Straße - genau nach Vorschrift auf die Sittsamkeit achten ²⁾. Zur sittlichen Erziehung gehörte zunächst das Verhalten der Kinder gegenüber den Eltern und Lehrern. Man verlangte von den Kindern Gehorsam ³⁾ und Ehrfurcht ⁴⁾, und die Eltern durften auf keinen Fall gekränkt werden ⁵⁾;

1) Vgl. Sch. 12c/78 ff.; 15c/1613 f.; 17/97 ff.; 34/111 ff.; 41/231 ff.; Qabusnāme, Kap. 27, wo die Wichtigkeit der körperlichen Erziehung nebst der geistigen betont wird. Vgl. auch Rapp, R.u.S.d.Perser II, S. 103 ff. und die angeführte Literatur daselbst.

2) Vgl. Ein mittelpersisches Schulgespräch, § 1 ff.

3) Vgl. Ein mittelpersisches Schulgespräch, § 28; Čand matn VI, 10; Maraspandan A 90.

4) Vgl. Ein mittelpersisches Schulgespräch, § 27.

5) Vgl. Ein mittelpersisches Schulgespräch, § 8; Šad dar 40, 1 ff.; Pand Nāmak i Zartušt, § 37; Čand matn II, 2; Maraspandan A 94; Ardāi, Kap. 65. Qabusnāme, dessen 5. Kap. (Ed. Yūsofi, S. 24 f.) die Pflichten der Kinder gegenüber den Eltern behandelt, bezeichnet die Eltern als Vermittler zwischen Kindern und Gott und meint u.a., daß die Kinder ihre Eltern so behandeln sollen, wie sie es später von ihren eigenen Kindern verlangen.

wenn man letzteres doch tat, mußte man sich bei ihnen entschuldigen und sie um Vergebung bitten ¹⁾. Bei solcher Strenge kann man sich vorstellen, wie die alten Iranier im Falle eines Eltern- oder Vaternormes dachten. Herodot I, 137, erzählt hierzu etwas sehr Interessantes über die Perser: "Sie behaupten, daß bei ihnen niemals ein Vater- oder Muttermord vorkäme. Bei jedem derartigen Vorfall stelle sich durch Nachfragen ganz unweigerlich heraus, daß das Kind untergeschoben sei oder einem Ehebruch entstamme. Denn es sei unnatürlich, daß der rechte Vater von der Hand seines eigenen Sohnes falle."

Die erstaunlich genaue Übereinstimmung dieser Aussage von Herodot mit der vom Schahname beweist die Richtigkeit dieser Angabe. Als Zāhāk seinen Vater Merdās umbringt, wird über diesen Vaternorm folgendes gesagt:

"...
Vom Weisen hört' ich dieses Wort:
'Ein böser Sohn, und wär' er ein Leu,
trägt doch vorm Blut des Vaters Scheu;
es müßte denn heimlich anders sein, -
Nur die Mutter kann Aufschluß verleiht'n." 2)
(Rückert)

Zu den Tugenden eines Menschen gehören nach dem Schahname u.a. Klugheit, Genügsamkeit, Geduld, Offenherzigkeit, Milde, Scham, Schweigsamkeit, Zärtlichkeit usw. ³⁾. Die drei letzteren waren speziell Tugenden der Frau ⁴⁾.

1) Vgl. Ardāi, Kap. 65.

2) ز دانا شنیدم من این داستان ...
که فرزند بد گر شود نر شیر بخون پدر هم نباشد دلیر
مگر در نهانش سخن دیگرست پژوهنده را راز با مادرست

Vgl. Sch. 4/115-117. Als untergeschoben ist auch der Sohn zu betrachten, der sich für wichtiger hält als seinen Vater. Vgl. Sch. 17/108. Es heißt weiter, wer sich über den Tod seines Vaters freut, der bekommt keine Freude mehr am Leben (vgl. Sch. 41/853).

3) Eine Menge solcher Tugenden werden genannt in langen, zum Teil langweiligen und sich wiederholenden Gesprächen zwischen König Nōšīrvān (Xosrou I.) und seinem Minister Bozōrgmehr.

4) Vgl. Sch. 20/65; 41/738, 2681, 4127; 44/534.

Einer skeptischen und fatalistischen Erziehung und Denkungsweise begegnen wir im Schahname überall, die jedoch entstanden ist unter zervanistischem Einfluß und die mit dem urzarathustrischen Glaubensprinzip nicht vereinbar ist (vgl. auch Anm. 3).

Die Eltern übernahmen bis zum siebten Lebensjahr ihrer Kinder die volle, und dann bis zum fünfzehnten Lebensjahr eine teilweise Verantwortung für deren Handlungen. Im fünfzehnten Lebensjahr wurden die jungen Menschen durch Umgürtung mit der heiligen Schnur feierlich als Glied der Gemeinde aufgenommen, und von dieser Zeit an trugen sie die volle sittliche und rechtliche Verantwortung für ihre Taten ¹⁾.

Wenn die Eltern finanziell dazu in der Lage waren, schickten sie ihre Kinder zur Schule (Sch. 22/416, 488) ²⁾. Unter der Regierung des Ardašīr, der anscheinend Kinder sehr liebte, hat man sich um die Erziehung der Kinder sehr bemüht. Man baute viele Schulen. Diese lagen im Feuertempel oder in dessen Nähe (Sch. 22/417). Die Erziehung war ja in erster Linie eine religiöse und darum ein Monopol der Priester ³⁾. Das galt insbesondere für die ersten Jahre.

1) Vgl. Spiegel, EA III, S. 700 f.; Geiger, OK, S. 238 f. Nach dem Pand Namak i Zartušt, § 27, kommen auch die Sünden der volljährigen Kinder auf das Schuldkonto der Eltern, wenn sie die Erziehung ihrer Kinder vernachlässigt haben sollten. Damit wollte man das Gewissen der Eltern ansprechen; es hatte mehr ethische Bedeutung und keine rechtliche.

2) Oder hat man sich auch wegen der Unterrichtskosten geweigert, sein Kind zur Schule zu schicken? Der Dichter Nāser Xosrou zum Beispiel beklagt sich: "Aus Geiz um den monatlichen (Unterrichts-)Lohn, der einen Dirham beträgt, schickst du dein Kind nicht zum Lehrer und nicht zur Schule" از غم مزد سر ماه که آن یک درم است کودک خویش به استاد و دبستان ندهی

Vgl. Nāser Xosrou, Dīwān-e aš'ār, Thr. Ausg. 1339 Š, S. 452, 11. Vers.

3) Im Mederreich war die Erziehung der Lehre der Magier angepaßt, später dem synkretistischen Zarathustrismus (Verschmelzung der Lehre der Magier und des Zarathustra), wobei wir bemerken müssen, daß die Lehre der Magier auch die mithraistische und zervanistische Lehre beinhaltete. Das zervanistische Element spielte in der Parther- und Sasaniden-Zeit eine tragende Rolle in der Erziehung.

Die Kinder lernten Lesen und Schreiben und widmeten sich rituellen Vorschriften und sonstigen Lektüren mit religiös-didaktischem Inhalt aus dem Avesta oder dessen Kommentaren ¹⁾.

Prinzen und Söhne des Kriegerstandes haben nicht nur Priester als Lehrer gehabt, sondern auch ihre Väter bzw. andere Krieger. Diese haben sehr früh ihre Söhne von den Müttern getrennt, denn Frauen galten als schlechte Erzieher, und ihre Gesellschaft - so meinte man - würde den Jungen schaden ²⁾.

Aus dem Schahname, aber auch aus Herodot (I, 73), erfahren wir, daß im alten Iran die Erziehung der Prinzen den Vasallenkönigen überlassen wurde und zwar so, daß die Prinzen schon als Kind, ja sogar, wie wir im Falle Siyāvūšs (vgl. S. 41) und Bahrām Gūr (vgl. S. 108) gesehen haben, sofort oder kurz nach der Geburt von den Vasallenkönigen persönlich in ihre Residenz mitgenommen wurden. Somit waren diese nicht nur 'Erzieher', sondern auch zugleich 'Nährväter', was auch aus dem Terminus dāye klar hervorgeht ³⁾. So werden im Schahname Rostam und der Araberfürst Mundir als Nährväter und Erzieher des Siyāvūš bzw. des Bahrām Gūr dāye genannt ⁴⁾. Diese Erzieher waren sakischer bzw. skytischer, später auch arabischer Herkunft. Unter den Kayaniden wurde diese Rolle den Saken anvertraut, zu denen eben Rostam, der Erzieher des Siyāvūš (vgl. oben) und des Bahman (Sch. 15c/1471 f.) gehörte ⁵⁾. Nach Herodot,

- 1) Vgl. Sch. 17/93; 41/1015 f. Aus der Pahlavi-Literatur sind uns einige Traktate mit religiös-didaktischem Inhalt erhalten geblieben. Darunter ein Schulgespräch für die Schulkinder mit zwei Überschriften: X eškārīh i retakān (Pflichten der Knaben) und Handarz ō Kōtakān (Ratschläge für die Kinder) und: Pand Nāmak i Zartušt, dessen § 2 vermuten läßt, daß es in erster Linie für Minderjährige gedacht ist.
- 2) Vgl. Sch. 12c/162-165; 15c/183, 456-457.
- 3) Daß dieser Terminus auch Nährmutter bzw. Pflegemutter u. Erzieherin bedeutet, haben wir schon gesehen (vgl. S. 106 ff.). Ein anderer Terminus im Schahname, sowohl für 'Ernährer' als auch für 'Erzieher', ist parvardgār.
- 4) Vgl. Sch. 12c/74; 13b/163, 296; 34/302.
- 5) Ein Beiname des Rostam im Schahname ist sagzī, d.h. aus Sakastān (= das Land der Saken; im Schahname Sīstān, der Residenzort des Rostam) stammend.

I, 73, übernahmen unter den Medern die Skythen diese Funktion. Dort übergibt der Mederkönig Kyaxares seine Söhne Skythen, die nach Medien gekommen sind, um sie in ihrer Sprache und in ihrer Kunst des Bogenschießens zu unterrichten. Aber gerade die Sprache der Skythen als Lehrstoff verrät zweierlei. Erstens, daß die Söhne des Kyaxares in Wirklichkeit zu den Skythen geschickt bzw. von den Skythen mitgenommen wurden, denn die skythischen Krieger waren selbst gewiß nicht imstande, den Prinzen Sprachunterricht zu geben. Zweitens, daß es sich nicht nur um die Sprache handelte, sondern 'Sprache' steht hier stellvertretend für geistig-sittliche, so wie die 'Kunst des Bogenschießens' für die körperliche Erziehung.

In die dāye-funktion traten unter den Sasaniden auch die arabischen Fürsten, wie z.B. aus dem Fall des Mundir ersichtlich wird (Sch. 35/30 ff.).

Mehr über diese Institution hier zu sagen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen ¹⁾.

Eine der geläufigen Unterrichtsmethoden, sowohl für Schüler als auch für die allgemeine Bildung, war das Stellen religiöser, wissenschaftlicher oder allgemeiner Fragen in Form von Wett- und Streitgesängen, Tenzonen ²⁾ und Rätseln ³⁾, gebunden oder nicht gebunden.

- 1) Die dāye-Institution nebst anderen Fragen der altiranischen Gesellschaft ist in dem hervorragenden Werk von Geo Widengren: "Der Feudalismus im alten Iran, Köln und Opladen 1969", ausführlich behandelt worden.
- 2) In der Gattung Tenzone ist uns ein metrisches oder rhythmisches Spezimen, Draxt i asūrīk (der aramäische Baum) aus der parthischen Literatur erhalten geblieben, in dem eine Ziege und ein Dattelbaum um den ersten Rang streiten. Diese Gattung, die ursprünglich aus der semitischen Dichtkunst stammt, ist in der neupersischen Literatur durch den Dichter Asadī wiederbelebt worden. Vgl. Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, S. 35 f. und die bei ihm angeführte Literatur.
- 3) Vgl. Lommel, Die Yāst's, Yt. 5:82 und dazu Anm. 1. Vgl. weiter das mittelpersische Rätselwettstreit-Buch Mātikān i Yavišt i Friyān. Auf diese Weise wird im Schahname Zāl von Mōbadān geprüft (Sch. 7/1247 ff.).

Wir kommen nun zum letzten Punkt dieses Abschnittes, nämlich dem der Ausbildung, welche beruflichen oder musischen Zwecken diene.

Obwohl es im Iran keine Kasten, sondern nur Stände gab, war es üblich, daß die Söhne den Beruf ihrer Väter erlernten ¹⁾. Berufswechsel innerhalb eines Standes war leichter, als von einem Stand in einen anderen zu gelangen. Wie schwierig letzteres war, zeigt uns die folgende Geschichte aus dem Schahname:

Nōšīrvān, der mit den Römern Krieg führt, braucht Geld für sein Heer. Da er aber weit von der Staatskasse entfernt ist, schickt er nach Beratung mit seinen Ministern einen anderen, um von den Kaufleuten und Reichen der Stadt Geld zu leihen. Ein reicher Schuhmacher findet sich bereit, allein die gesamte notwendige Summe von 4 Millionen Dirham aufzubringen. Er schickt das Geld und benutzt dabei die Gelegenheit, den Minister um einen Gefallen zu bitten. Er solle beim König erbitten, daß sein Sohn sich zum Schreiber (dabīr) ausbilden dürfe. Der König lehnt es ab und schickt das Geld zurück ²⁾.

Wenn das so schwer für einen reichen Kaufmannssohn gewesen sein soll, können wir uns vorstellen, inwieweit und auf welchem Gebiet sich die Töchter des dritten Standes (Hirten, Bauern, Handwerker und Kaufleute) ausbilden durften. Ihre Ausbildung muß sich unter den Kaufleuten mehr auf die häusliche und bei den übrigen auf die Feld- und Handarbeiten beschränkt haben.

Anders war es bei den oberen Ständen, bei Feudalherren und vor allem bei Geistlichen. Ihre Kinder konnten sich ohne weiteres in der Wissenschaft, die mit der Religion eng verbunden war, sowie in der Kunst und Literatur ausbilden. Die Wissenschaft befaßte sich in erster Linie mit Medizin, Astrologie und Recht, aber auch - wie aus dem Inhalt des Bundahišn zu ersehen ist - mit Zoologie, Botanik, Geographie und dergleichen. Daß auch Frauen sich der

wissenschaftlichen Bildung - wenigstens in sasanidischer Zeit - widmen durften, hat Bartholomae gezeigt ¹⁾ (übrigens gibt es hierfür auch Beispiele im islamischen Orient). Viel mehr widmeten sie sich aber der Ausbildung in Literatur, Musik, Tanz, Gesang usw. (vgl. S. 103 ff.) ²⁾. Diese Tradition hat mit Einbruch des Islam noch nicht sofort aufgehört. So konnte der Dichter des Schahname eine gebildete Frau haben (vgl. S. 61) und sich sogar ihrer rühmen und darüber freuen, was allein schon für spätere Generationen als Blasphemie galt.

-
- 1) Vgl. Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, S. 8 f. Ders., zSR, IV, 35 ff. Eine Frau war auch geeignet für die Übernahme mancher, wenn auch niedrigerer priesterlicher Pflichten bei Frauen-Gottesdiensten. Vgl. ŠnŠ, X, 35. Nach dem Qābusnāme, Kap. 27, muß man zwar das Mädchen zu einer Erzieherin geben, aber nur für den religiösen Unterricht, nicht jedoch zum Erlernen der Schreibkunst (dabīrī).
- 2) Das mehrfach erwähnte Buch "Xusrav ut rētak" war gewiß nicht nur für Jungen bestimmt, sondern auch für Mädchen.

1) Vgl. Sch. 17/86.

2) Vgl. Sch. 41/4268 ff.

II. Die Eheschließung

1. Die Ehe als Notwendigkeit und religiöse Handlung

Sowohl aus dem Schahname als auch aus dem Avesta und den Pahlavi-Schriften geht deutlich hervor, daß die Ehe für beide Geschlechter eine notwendige und religiöse Handlung war ¹⁾. Šāyast nē šāyast X, 19, betont jedoch diese Notwendigkeit mehr für Frauen als für Männer. Die Pflicht jedes Mädchens ist es, sich zu verheiraten, und es wurde nicht gern gesehen, wenn es sich dieser Pflicht entzog ²⁾. Im Avesta bitten die heiratsfähigen Mädchen die Götter Vahyu und Hauma (Y. 9:23) und vor allem die Fruchtbarkeitsgöttinnen Ārmaiti, Aši und Anāhitā um schöne, junge und kluge Männer ³⁾. Eine iranische 'Hera' fehlte auch nicht. Diese Rolle der Hochzeitgöttin übernahm Pouru-čistā, die jüngste Tochter des Zarathustra ⁴⁾.

2. Motiv und Zweck der Ehe

Der Zweck der Ehe war die Erzeugung von Nachkommenschaft ⁵⁾, und zwar im doppelten Sinn: einmal wegen ihrer Bedeutung innerhalb einer Familie und eines Stammes, und zum ande-

ren wegen ihres religiösen Wertes, denn durch Kinder - je größer ihre Anzahl, desto besser - wird nicht nur der Fortbestand der Familie gesichert, sondern zugleich nimmt auch die Anhängerschaft der Mazdāreligion zu. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, zu beachten, daß zan (= Weib, Frau, Gattin) auch 'zeugen, gebären' bedeutet ¹⁾.

Nachkommenschaft war gewiß der Hauptzweck der Ehe, jedoch nicht der einzige. Es sollte hier nicht unerwähnt bleiben, daß die Ehe auch sexuellen ²⁾, freundschaftlichen, geschäftlichen ³⁾ und politischen Zwecken diene. Für letzteren Zweck, den politischen, finden sich Beispiele in den Familien der Großkönige, Könige und des Großadels. Im Schahname kommt es sehr oft vor, daß die Könige und Prinzen ihre Gemahlinnen aus den benachbarten Königsfamilien nahmen. Aus dem Schahname können wir darüber eine lange Liste von Namen aufstellen, z.B. Kay Kāūs, Xosrou I. und II., Siyāvūš und Bahrām Čūbīn. Durch solche politischen Ehen, insbesondere unter Königsfamilien, wollte man für die Sicherung der Freundschaft und des Friedens zwischen beiden Ländern sorgen ⁴⁾. Solche Ehen wurden aber auch vom Gesichtspunkt der Ranggleichheit aus (darüber Näheres im nächsten Abschnitt) geschlossen.

Dagegen liefern uns die Gathas, Y. 53:3-5 (vgl. S. 147), ein Beispiel von einer höheren Moral der Ehe. Hier ist - nach den Worten Geigers - "eine höhere und reinere An-

1) Vgl. Sch. 7/619-620, 12c/m II, 4; 41/734-735; 43/2858; Čand matn III, 2; V. IX, 2; Šad dar 18, 1, 2. Vgl. weiter Anm. 3.

2) "Deshalb waren namentlich die heiligen christlichen Jungfrauen in den persischen Christenverfolgungen ein besonderer Gegenstand des Hasses". Vgl. Rapp, R.u.S.d. Perser II, S. 109.

3) Vgl. Yt. 5:87; 15:39 f.; 17:54; Y. 9:23. Vgl. dazu Geiger, OK, S. 240 f.; Nyberg, RAI, S. 66, 151 ff.

4) Vgl. Nyberg, RAI, S. 272. Vgl. dazu Y. 53.

5) Vgl. Sch. 6/m III, 1 f.; 7/450 f.; 602 f.; 12c/566 f.; 34/146 ff.; Yt. 15:40; Pand Namak i Zartušt § 7; Yādgar, 159-160; Čand matn III, 3; Herodot I, 136; Spiegel, Die arische Periode, S. 83. Nach dem Šad dar (18, 11 ff.) muß der Mann im Fall von Sterilität ein Kind adoptieren. Stirbt er aber kinderlos, so heißt es dort weiter, muß die Adoption durch Priester und seine Verwandten posthum geschehen.

1) Vgl. Bartholomae, AirWb 1657; ausführlich über den Terminus Spiegel, Die arische Periode, S. 83 f.

2) Vgl. Sch. 34/151-152.

3) So verspricht Afrasiyāb, seine Tochter dem Mann zu geben, der Rostam gefangennimmt. Vgl. Sch. 12a/344-345. Auf dieselbe Weise handeln Arčasp, Goštāsp (vgl. S. 73 u. Anm. 1) und Bahū. Vgl. Garšaspname, 2492.

4) Ein gutes Beispiel liefert uns Herodot, indem er von einer Feindschaft zwischen dem Lyderkönig Alyattes und dem Mederkönig Kyaxares erzählt. Als es nach fünfjährigem Krieg endlich zum Frieden kam, mußte dieser erst durch eine Heirat gefestigt werden. Herodot wörtlich: "Alyattes mußte seine Tochter Aryanis mit Kyaxares' Sohn Astyages vermählen. Ohne ein solches festes Band pflegen ja Bündnisse nicht von Dauer zu sein." Vgl. Herodot I, 74.

sozialen Attributen beimaß, sehr selten, so daß man sagen kann, daß die Stände unter sich blieben ¹⁾. Hier ergaben sich für die Familien der Könige, da sie in der eigenen Heimat keinen ebenbürtigen Ehepartner finden konnten, ernste Schwierigkeiten, und sie nahmen ihre Bräute von Nachbarländern, was wiederum, wie wir gesehen haben, neue Schwierigkeiten mit sich brachte. Es gab natürlich Heiraten zwischen Königen oder Großadel einestheils und einem nicht ebenbürtigen Partner von geringerem Adel oder gar bürgerlichen Häusern andererseits, was wir morganatische Ehe nennen. Letztgenannte Art galt als schlecht ²⁾ und die erstere als besser zu vermeiden ³⁾. Auf jeden Fall gelang es solchen Frauen sehr selten, die Stufe der legitimen Frau zu erreichen (vgl. S. 162). Die Kinder aus morganatischen Ehen hatten keinen Erbenspruch (vgl. S. 162).

Wir wollen nun ganz kurz untersuchen, welche Rolle das Vermögen bei der Eheschließung spielte. Nach den ethischen Prinzipien sollte der Mann nicht auf das Vermögen eines Mädchens schauen und umgekehrt ⁴⁾. In Wirklichkeit aber spielte es eine beachtliche Rolle ⁵⁾, und deswegen mußten manche armen Mädchen, denen das Brautgeld fehlte, lange auf einen Bewerber warten ⁶⁾.

Aber auch der Mann mußte ein Brautgeschenk aufbringen, über dessen Höhe er sich vorher mit dem Vater des Mädchens einigen mußte ⁷⁾.

1) Vgl. Spiegel, EA III, S. 553.

2) Vgl. Sch. 42/367; Bahman Yašt 4, 35.

3) Vgl. Sch. 6/66; 12c/221, 1422.

4) Vgl. Sch. 35/506-507; Qābūsnāme, Kap. 26; Māraspandān A 55.

5) Vgl. Sch. 35/319, 877 f.; 1039-40.

6) Vgl. Sch. 35/486 f.

7) Vgl. Rivayats, S. 193. In 'Patmān i zan grifan', einem Ehekontrakt in mittelpersischer Sprache, verpflichtet sich der Ehegatte zu einem Brautgeschenk in Höhe von 3000 draxm aus Silber. Vgl. Tavastia, Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier, S. 109.

e. Andere Bedingungen: guter Charakter, Jungfräulichkeit, Fruchtbarkeit, Schönheit

Ein glückliches Zusammenleben erforderte von beiden Seiten, daß sie das, was in der damaligen Zeit als gute Eigenschaften bezeichnet wurde, besaßen. Zu den guten Eigenschaften eines Mädchens gehörte ein guter Charakter, dessen wichtigste Züge wir bei der Erziehung im einzelnen aufzählten und hier nicht noch einmal zu wiederholen brauchen (vgl. S. 124). Wir werden aber bei der Behandlung der Frau unter dem Gesichtspunkt der "Ehefrau" nochmals darauf zurückkommen, da dort noch einige Charakterzüge hinzukommen. Zu den guten Eigenschaften eines Mädchens gehörte es auch, daß sie unberührt in die Ehe eintrat ¹⁾. Trotzdem scheint der außereheliche Geschlechtsverkehr - sei es zur Verhinderung von Abtreibungen ²⁾ oder zur Abhaltung der Männer vom Umgang mit Huren ³⁾ oder zur Vermeidung der Päderastie ⁴⁾ - nicht so streng beurteilt, bzw. verurteilt worden zu sein.

Der Begriff "Jungfräulichkeit" wird im Schahname durch die Metapher: mōhr (Siegel - Sch. 35/323) und nāsofte gōhar (undurchbohrte Perle - Sch. 6/140) ausgedrückt. In der Geschichte von der "Geschlossenen Kasette" bringen drei Frauen, eine Jungfrau, eine verheiratete Frau ohne Kind und eine verheiratete Frau mit Kind den weisen Būzarǧomehr soweit, daß er den Inhalt der geschlossenen Kasette errät: in der Kasette befinden sich je eine un-, halb- und ganz durchbohrte Perle (Sch. 41/3651 ff.).

Ein Beispiel für den außerehelichen Geschlechtsverkehr finden wir im Schahname in der Episode von Bīžan und Manīže (vgl. S. 65). Enthaltensam sind dagegen Zāl und Rūdābe (Sch. 7/571). Auch Rostam und Tahmīne wollen erst bis zur Verehelichung warten, was ich jedoch für einen eigenen Gedanken des Dichters halte (vgl. S. 49, Anm. 2).

1) Vgl. V. 14:15 und dazu Geiger, OK, S. 245; vgl. auch Buch Esther II, 2,2.

2) Vgl. V. 15:9 ff.

3) Vgl. V. 18:62; Y. 9:32.

4) Vgl. V. 1:11; 8:26 ff.; Yt. 13:104.

Die Jungfräulichkeit hatte an sich keine physische, sondern eine psychische Bedeutung. Was man damit bezweckte, ist klar: ein Mädchen, welches als Jungfrau die Ehe einging, kannte vor seinem Mann keinen anderen, und so konnte sie ihre ganze Liebe ihrem Mann und den Kindern schenken. Aus diesem Grund empfiehlt das Qābūs-nāme, Kap. 26 (Ed. Yūsufi, S. 130):

"... und so lange du eine Jungfrau findest, nimm keine Witwe, damit ihr Herz außer deiner Liebe keine von anderen kennt, ..." ¹⁾.

Die gleiche Bedingung stellte man auch - so Qābūs-nāme, Kap. 27 - dem Bräutigam, wenn man es auch in seinem Fall nicht so genau damit nahm wie bei der Braut. Das Ergebnis solcher Erziehung war eben - wie aus der Geschichte des Schusterknaben (Sch. 35/316 ff.) und manchen derben Schwänken und Witzen aus der persischen Literatur und der Volksdichtung hervorgeht - die Unerfahrenheit der Ehepartner in sexueller Hinsicht.

Das Mädchen mußte auch fruchtbar sein. Das konnte man bei noch nicht verheirateten Mädchen natürlich erst nach der Heirat feststellen. Ein Mädchen, das sich später als unfruchtbar erwies, mußte eventuell mit der Scheidung oder mit einer Konkurrentin rechnen.

Das Mädchen mußte sowohl jung ²⁾ als auch schön ³⁾ sein. War ein Mädchen von ausgesprochener Schönheit, so konnte es manchen Bewerber haben, der gerne auf die anderen Bedingungen verzichtete. Aus dem Schahname kennen wir eine Anzahl solcher Mädchen, darunter die vier Töchter des Müllers, die Mutter des Siyāvūš und vor allem Šīrīn (vgl. S. 41, 86, 110, 163.)

1) ".... و تا دوئیمیزه یابی شوی کرده مخواه، تا در دل او جز مهر تو مهر کسی دیگر نیاید،"

2) Vgl. Māraspandān A 111.

3) Vgl. Sch. 6/57; 35/504 ff.; 41/737; 44/536;
Das Buch Esther II, 2, 2-4.

Hier taucht die Frage auf: wie mußte eine Frau aussehen, um nach dem Geschmack der Iranier schön geheißen zu werden? Mit dieser Frage habe ich mich im Kapitel V dieses Teils (vgl. S. 203 ff.) beschäftigt.

Diesen Abschnitt jedoch möchte ich mit einer kleinen Erzählung aus dem Qābūs-nāme, Kap. 27 (Ed. Yusofi, S. 137 f.) schließen, in der auch die Bedingungen aufgezählt sind, die ein Bräutigam erfüllen sollte. Darüber hinaus wird eine gewisse Selbstwahl des vorislamischen Mädchens im Iran dargestellt.

Die Geschichte ist im wesentlichen wie folgt:

"Als Šahr-bānū, die Tochter des letzten Sasaniden Yazdgerd, durch Araber in Gefangenschaft gerät, ist man auf Anordnung des Kalifen 'Omar gerade dabei, für sie einen Preis auszusetzen, da erscheint 'Alī und zitiert den Propheten: 'Kein Handel mit Königskindern' ¹⁾. Nun - da man sie nicht mehr verkaufen darf - bringt man sie in das Haus des Salmān Farsī, bis jemand um sie wirbt. Zuerst schlägt man ihr einige Bewerber vor, die sie alle ablehnt mit den Worten, daß sie, bevor sie den Mann nicht gesehen habe, nicht seine Frau würde. Sie schlägt dann vor, man solle ihr die Bewerber unter den arabischen Anführern zeigen, damit sie ihren Mann selber wähle. Alle gehen daraufhin nacheinander an ihr vorbei, und sie wirft jedem einen Mangel vor, auf diese Weise alle ablehnend. So auch den Kalifen 'Omar, 'Alī und seinen Sohn Hasan: den Kalifen, weil er trotz seiner Macht und Würde ein alter Mann ist, 'Alī - der ihr sogar sehr gut gefällt - mit Rücksicht auf dessen Frau Fāṭima, und den letzteren, weil er zuviel heiratet. Zuletzt erscheint Husain, der zweite Sohn des 'Alī. Als Šahr-bānū von ihm erfährt, sagt sie: 'Er paßt zu

1) "ليس البيع على ابناء الملوك"

Die Echtheit dieses Ḥadīṭ kann man ebenso bezweifeln wie die ganze Geschichte überhaupt. Ein schiitisch-iranischer Einfluß ist darin jedoch unverkennbar. Aber gerade dies hilft uns zu sehen, inwieweit die Iranier unter dem Islam ihre alte Tradition auch in Sachen Ehe bewahrten.

mir, weil ein noch unverheiratetes Mädchen einen noch unverheirateten Mann heiraten muß, und wir sind beide unverheiratet.'"

Nach dieser Erzählung nennt das Qābūs-nāme eine Anzahl von erforderlichen Eigenschaften, die ein Bräutigam haben muß. Der Bewerber muß u.a. gut aussehen, fromm und ehrlich sein und vor allem an Reichtum und Würde unter seinem Schwiegervater stehen und nicht über ihm, so daß der Schwiegersohn auf seinen Schwiegervater stolz sein kann und nicht etwa umgekehrt, damit auf diese Weise seine Tochter bei ihrem Mann ein bequemes Leben führen kann.

4. Der Ritus der Eheschließung

a. Die Bewerbung

Der Bewerber bittet den Vater des Mädchens (oder dessen Stellvertreter) offiziell um die Hand seiner Tochter ¹⁾. Handelt es sich um eine Witwe, so muß der Bewerber sich an die Frau selbst wenden ²⁾. Die Bewerbung kann auch aus verschiedenen Gründen durch einen Vermittler (miyāngī) durchgeführt werden:

erstens: falls das Mädchen weit oder gar im Ausland wohnte und der Bewerber selbst geschäftlich oder politisch verhindert war. So warben Kay Kāūs, Xosrou I. und Xosrou II. um die Töchter des Königs von Hāmāvarān (Sch. 12a/72 ff.), bzw. des Kaisers von Čīn (Sch. 44/2169 ff.), bzw. von Rūm (Sch. 43/1399 ff.).

Da solche Heiraten nicht immer aus freier Entscheidung der Brautfamilie zustande kamen, sondern oft aus einer Art politischer Erpressung, waren auch solche Unternehmungen für die Bewerber nicht immer ohne Risiko. Dies bestand darin, daß der Bewerber statt einer Freien, die versprochen wurde, eine Sklavin bekam. In solchen Fällen schickte

1) Vgl. Sch. 35/490, 867 f., 1029 f.; Rivayats, S. 196.

2) Als Rostam, beauftragt von Farīborz, um Farangīs, die Witwe des Siyavūš, wirbt, wendet er sich zuerst an ihren Sohn Kay Xosrou, der jedoch die Entscheidung seiner Mutter selbst überläßt (Sch. 13a/m II, 1 ff.).

man daher als Vermittler jemanden, den man nicht so leicht betrügen konnte. Solch ein Mann mit viel Erfahrung auf dem Gebiet ist der alte Mehrān Setād, welchen Xosrou I. als Vermittler zum Kaiser von Čīn schickt (Sch. 41/2169 ff.). Dieser Kaiser hat fünf Töchter, vier aus der Ehe mit Sklavinnen und die jüngste aus der Ehe mit einer Freien. Von dieser jüngsten Tochter mochte er sich jedoch nicht trennen, und so kam er auf die Idee, eine von den vier Töchtern von Sklavinnen für seine freie Tochter auszugeben. Der Kaiser und seine Gemahlin führen Mehrān Setād zu den vier Töchtern, die, geschminkt, schön gekleidet und mit viel Schmuck ausgestattet, nebeneinander sitzen. Neben ihnen sitzt auch die jüngste Tochter, aber ganz natürlich und ohne jede Ausstattung. Sobald Mehrān Setād die Szene sieht, ahnt der Greis, was da vor sich geht und sagt:

...
Bei (meinem) König ist Überfluß an Armreif, Krone,
Thron,
Diese, die keine Krone, keinen Schmuck besitzt,
wähle ich, weil sie im Wachstum ist.
Die Mühe des Wegs nahm ich auf mich zur Wahl der
Besten,
nicht wegen Chinas Seidenbrokat. 1)

So wählt er, gegen die Einwände des Kaisers und seiner Gemahlin, die jüngste Tochter.

Solch ein Vermittler war auch Ġandal, der die ganze Welt nach drei perstischen Mädchen für Ferīdūns Söhne durchsuchte (Sch. 6/54 ff.).

Bei solchen Vermittlern oder besser gesagt Sachverständigen mußte das sexuelle Verlangen ausgeschaltet sein, damit man ihnen die Mädchen unverhüllt zeigen konnte (Sch. 41/2166-67). Sie waren aber weder Eunuchen noch Asketen, sondern nur ältere, fromme Männer. Ich glaube, daß solche

1) فراوان بود یاره و تاج و گاه
گزیدم، که این اندر افراشیست
نه از بهر دیبای چین آمدم "

Sch. 41/2229-31.

پرستنده را گفت: " نزدیک شاه
من اینرا که بی تاج و آرایشست
برنج از پی به گزین آمدم "

Männer wie Minister und Ratgeber einfach zu der Umgebung und zur Begleitung der orientalischen Könige gehörten. Die Vermittler mußten aber auch im Namen des Bewerbers bzw. des Königs den Vater des Mädchens offiziell um die Hand seiner Tochter bitten (Sch. 41/2255-56; 43/1573).

Zweitens: wenn es nicht ausgeschlossen war, daß der Kandidat von der Familie des Mädchens abgelehnt wurde, so schickte er in diesem Falle zuerst einen angesehenen Mann zur Familie des Mädchens in der Hoffnung, man würde diesem wegen seiner Persönlichkeit und seiner hohen Position keine Absage erteilen. So wird z.B. Rostam von Farībōrz gebeten, für ihn um Farangīs zu werben. Farangīs ist auch tatsächlich trotz ihrer Abneigung bereit, mit Farībōrz die Ehe einzugehen, weil sie eben Rostam nicht zurückweisen kann (Sch. 13a/m II, 37 f.). Eine ähnliche Rolle spielt auch Pīrān. Er, der am Hofe des Afrāsiyāb die gleiche Position hat wie Rostam am Hofe der iranischen Könige, wirbt für Siyāvūš um Farangīs bei ihrem Vater Afrāsiyāb (Sch. 12c/1445 ff.). Zu dieser Art der Vermittlung gehört auch die, welche Yalān Sīne, der Heerführer unter Bahrām Ūbīn, zwischen Gostaham Bestām und Gordye übernimmt. Auch er bekommt keine Absage (Sch. 43/3023 ff.).

Drittens: es konnte sich auch um reine Höflichkeitsregeln und Etikette handeln. So holt Iskandar (Alexander) deswegen seine Mutter aus 'Ammūriye und schickt sie in Begleitung von zehn Philosophen zu Delārāy, der Gattin des ermordeten Königs Dārā, wegen deren Tochter Rōšanak, die er heiraten möchte (Sch. 20/102 ff.).

Die beiden letzteren Typen der Vermittlung haben auch heute im Iran noch ihre Funktion bei den Eheschließungen, wobei ich aber auch die erstgenannte Art nicht ausschließen kann.

Normalerweise ging aber der Bewerber selbst zu dem Mäd-

chen, und darauf legte man auch Wert ¹⁾. Nach dem Schahname 35/1036 ff. durfte die Werbung nicht bei Nacht und nicht als Folge von Trunkenheit stattfinden. Der beste Tag für die Werbung war nach Māraspandān (A 139) Rāmruz, der 21. Tag des Monats. Nach der Werbung folgte die Verlobung, die gefeiert wurde. Das Paar konnte auch direkt nach der Werbung oder kurz danach heiraten und auf eine Verlobungszeit verzichten. Heute ist es so, daß die Eltern, insbesondere die Eltern des Mädchens, es nicht gerne sehen, wenn die Verlobungszeit über ein Jahr hinausgeht. Ich glaube, daß dies auch für die damalige Zeit galt.

b. Der rituelle Akt

Für die Eheschließung rief man den Mōbad. Im Schahname wird er oft bei Eheschließungen erwähnt ²⁾. Auch bei Eheschließungen zwischen Angehörigen eines anderen Glaubens sind die jeweiligen geistlichen Vertreter, ebenso Mōbad genannt, dabei. So schließt Iskandar mit der Tochter des indischen Königs, Kaid, in Anwesenheit der christlichen Mōbads eine christliche Ehe (Sch. 20/385-386).

Die besten Tage für eine Eheschließung waren nach Māraspandān (A 147 und 148) Mehr sepand rūz und Anīrān rūz, der 29. und 30. Tag des Monats. Die Kinder aus an diesen Tagen geschlossenen Ehen oder die an diesen Tagen gezeugten Kinder - so heißt es weiter - werden besonders klug, gut und berühmt.

Die Eheschließung findet - wie auch heute noch - im Hause der Braut statt. Im Falle, daß die Braut aus einem anderen Land und der Bräutigam nicht anwesend war, teilte sich der Akt der Eheschließung - wie uns das Beispiel der Ehe zwischen Kay Kāūs und Sūdābe zeigt - in zwei Phasen. Erst übergibt der Vater des Mädchens gemäß der Religion und den Sitten des Landes seine Tochter dem Vermittler (Sch. 12a/110-111). Sobald sie dann in ihre neue Heimat kommt,

¹⁾ Vgl. Māraspandān A 42.

²⁾ Vgl. Sch. 6/171 f.; 12a/120 f.; 12b/90; 20/385 f.

findet eine Eheschließung statt gemäß der Religion und den Gebräuchen der neuen Heimat (Sch. 12a/120-121). Nach Rivayats (S. 196) mußten erst drei Männer die Einwilligung der Tochter ¹⁾ und dann die Einwilligung ihres Vaters bekommen. Dann wählten der Vater der Braut und der zukünftige Schwiegersohn - indem sie sich an den rechten Händen hielten - in Anwesenheit eines Priesters, welcher selber verheiratet sein mußte, eine Gottheit von den Amšaspandāns (= Ameša Spentas). Diese Gottheit ist hier sozusagen Zeuge und Beschützer des Ehebundes. Der Gatte mußte bei der Eheschließung eine Formel aussprechen und seine Pflichten gegenüber seiner künftigen Gattin bekennen. Der Inhalt einer solchen Formel ist uns bekannt aus einem Ehekontrakt, der uns unter dem Titel 'Patmān i zan grif-tan' in mittelpersischer Sprache erhalten geblieben ist. Der Ehegatte verspricht u.a.:

"(ich werde) sie lebenslang als Ehefrau verehrungs- (oder liebe-)voll, als Hausherrin beständig und in bezug auf Nahrung und Kleidung gedeckt und gekleidet halten. Ich werde sie (in meiner) Eigenschaft als Ehegatte und Gebieter in möglichen Grenzen und der Zeit entsprechend gut, achtungsvoll halten und die Kinder, die von ihr geboren werden, werde ich als meine eigenen, rechtmäßigen (= freigebohrenen) Kinder betrachten." ²⁾

Ob es Ähnliches auch für die Ehegattin gab, kann ich nicht sagen. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß auch die Frau ihre Pflichten durch eine ähnliche Formel bekennen mußte. Ich denke hier unwillkürlich an die Worte der Hutausa, der Frau des Vištāspa, wie sie als Braut den Gott Vayu um Unterstützung bittet (vgl. S. 71).

Schließlich wurde die Ehe durch das Zusammenfügen der Hände der Brautleute geschlossen ³⁾. Ganz gewiß muß der

1) Es konnte also ohne die Einwilligung des Mädchens keine Ehe geschlossen werden.

2) Zitiert nach Tavadia, Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier, S. 108 f. Der vollständige Text war mir leider nicht zugänglich.

3) Vgl. Spiegel, EA III, S. 677; ders., Die arische Periode, S. 237.

Priester dabei ebenso eine Formel mit religiös-ethischem Inhalt gelesen oder gesprochen haben. Solch eine Formel für ältere Epochen, als noch die Sprache der Gathas verstanden wurde, sehe ich im Yasna 53:3-5, mit dem ich diesen Abschnitt schließen möchte.

Hier sind wir Zeugen einer Eheschließung zwischen Ġāmāspa und Pouruċistā, der jüngsten Tochter des Zarathustra. Die Verehelichung geschieht durch Zarathustra selbst, der hier nicht nur als Vater, sondern auch als Priester spricht:

3. Diesen hier, o Pourucistā, Haēcataspasproß, Spitamidin, du Jüngste unter den Töchtern des Zarathustra, den Äußerer des guten Gedankens der Wahrhaftigkeit und des Kundigen bietet er dir als Schutz. So befrage dich mit deinem Geiste, o Blühende, schirme dich mit dem aus Gemäßheit Segensreichen!
4. Ihn will ich dafür mit deinem Eifer umschirmen, mit dem eine sich dem Vater widmen soll und dem Gatten, den Hirten auf der Weide und den Hausgenossen, als Wahrhafte den Wahrhaften. Des guten Gedankens sonnenhaften Gewinn, der im Sinne glänzt, soll der Kundige Lebensherr der guten Gesinnung fürs ganze Leben geben.
5. Unterweisungen erteile ich den Mädchen auf der Hochzeitsfahrt und euch allen in meiner Eigenschaft als Brautführer. Prägt sie euch ein. Und erfaßt mit euren Sinnen und aus ihnen heraus das Leben des guten Gedankens. An Wahrhaftigkeit soll einer von euch den anderen zu übertreffen versuchen. Sie wird ihm guten Gewinn bringen. ¹⁾

5. Die Hochzeit und ihre Zeremonien

Noch heute sind die Hochzeiten in Persien von vielen symbolischen Zeremonien begleitet und werden mit großem Aufwand gefeiert, doch in der Hauptstadt europäisiert sich diese Feierlichkeit nach und nach.

1) Vgl. Y. 53:3-5. Zitiert nach Humbach, Die Gathas des Zarathustra, Band I, S. 158. Über den Inhalt dieser Strophen vgl. Geiger, OK, S. 242; Humbach, a.a.O., I. Band, S. 157 (Paraphrase); II. Band, S. 93 f. Vgl. auch diese Arbeit S. 132 und deren Anm. 1.

Nach Strabo fanden die Hochzeiten am Anfang der Frühlings-Tag-und-Nachtgleiche statt ¹⁾, wodurch sie fruchtbar sein sollten. Über den Verlauf der Hochzeit und ihrer Zeremonien können wir uns aus dem Schahname ziemlich gut informieren. Von den Hochzeiten, welche im Schahname geschildert werden, ist die des Zāl und der Rūdābe die schönste und enthält trotz ihrer kurzen Schilderung viele wertvolle Hinweise auf Volksbräuche. Daher nehme ich diese Hochzeit als Modell und ergänze sie durch andere Stellen, wo eine Ergänzung notwendig und möglich ist.

Braut und Bräutigam tragen neue Namen. Er heißt 'Šāh' (König) oder 'Šāh-e nou' (der neue König). Noch heute nennt man ihn 'Šāh dāmād' (Königsbräutigam). Sie heißt 'Māh' (Mond) oder 'Māh-e nou' (der neue Mond) ²⁾. Er heißt auch Sonne und sie Venus ³⁾. Es sind die Symbole für die überirdische Idee in der Hochzeit ⁴⁾.

Zum Schmuck der Brautleute gehörte eine Krone für den Bräutigam und ein Diadem für die Braut ⁵⁾, was auch zu ihren neuen Namen paßte. Für den Bräutigam ist der Name Šāh und die Krone zugleich Symbol für die Macht und Herrschaft.

Die Braut wird vorher mit allerlei Salben und Parfüm zu rechtgemacht ⁶⁾, wozu aber aus dem Schahname keine näheren Erläuterungen hervorgehen. Unerwähnt bleibt auch das Bad der Brautleute, bei dem man noch heute feiert und Lieder singt.

Bevor das Paar verehelicht wird, äußert der Vater des

1) Vgl. Spiegel, EA III, S. 677; Rapp, R.u.S.d.Perser II, S. 108; Clemen, Gr.u.lat.N., S. 146.

2) Vgl. Sch. 6/171; 7/1445; 12c/1439, 1545.

3) Vgl. Sch. 12c/1535; 13a/m II, 19.

4) Ein teheranisches Volkslied erzählt von einem Dialog zwischen einem verliebten Paar. Sie übernimmt die Rolle des Mondes, er die der Sterne. Sie verwandeln sich dann, so wie es im Traum und in Märchen vor sich geht, zu Wolken, Regen, Gras, Ziegen usw. und schließlich erscheinen sie als Braut und Bräutigam nebeneinander im Brautgemach. Vgl. Kūhī Kermānī, Haftad tarāne, S. 162.

5) Vgl. Sch. 7/1445; 12c/1436.

6) Vgl. Sch. 12c/1437-38.

Bräutigams den Wunsch, seine Schwiegertochter unverschleiert zu sehen. Er muß ihr aber vorher ein Geschenk geben ¹⁾, welches man heute 'rūnāmā' nennt. Heute bekommt die Braut auch ein Geschenk von ihrer Schwiegermutter und zwar, bevor sie auf die Frage des Priesters: "Sind Sie bereit, mit ihm die Ehe einzugehen?" das Wort "Bale" (= ja) ausspricht. Dieses Geschenk nennt man heute 'zīr lafzī'.

Nach der Verehelichung sitzt das Paar auf einem Thronesessel nebeneinander ²⁾ und wird bestreut. Dieses Bestreuen ist eine so wichtige Hochzeitszeremonie, daß sie von Anfang bis Ende öfters wiederholt wird. Das Bestreuen heißt im Schahname "neṭār" (arab. niṭār). Es besteht aus Münzgeld, Edelsteinen und Zucker ³⁾. Heute nennt man das Bestreuen 'Šābāš' (Abkürzung für Šādbāš = sei froh!); es besteht aus Münzen und Nōql (einer Art kandierter Früchte). Auf dem Lande wirft man den Brautleuten und Gästen Obst zu, manchmal mit einer Heftigkeit, daß dadurch Verletzungen entstehen.

Das Ganze, mit Musik und Liedern ⁴⁾ begleitet, findet, wie auch heute noch, im Hause der Braut statt. Dann nimmt der Bräutigam seine Braut und das von ihrem Vater geschenkte Vermögen (Mitgift) mit und führt sie zu sich nach Hause.

Die Mitgift der Braut wird in einem Heft oder in einer Liste aufgeschrieben ⁵⁾, was auch noch heute üblich ist.

Die Mitgift ist kein Geschenk der Brautfamilie an den Mann, sondern bleibt weiterhin Eigentum der Frau. Im Falle einer Scheidung oder des Todes ihres Gatten bringt sie

1) Vgl. Sch. 7/1188, 1437-39.

2) Vgl. Sch. 7/1444.

3) Vgl. Sch. 7/1444; 12c/1534, 20/107, 114, 127; 41/2299, 2304, 2306.

4) Über den Inhalt der Hochzeitslieder erfahren wir aus dem Schahname nichts. Es gibt aber bei allen Ereignissen im Laufe der Hochzeit, wie beim Baden, Schmücken und Ankleiden der Braut, beim Eintritt ins Brautgemach usw. ein entsprechendes Lied und nicht immer mit lobendem Inhalt, sondern auch manches mit Verspottung der Braut oder des Bräutigams oder deren Familien, insbesondere der Brautmutter.

5) Vgl. Sch. 7/1446.

ihr Eigentum wieder mit zurück. So ordnet auch Iskandar an, als er im Sterben liegt, daß seine Frau, die Tochter des Königs von Indien, ihre Mitgift, welche sie aus Indien mitbrachte, wieder mit sich nehmen solle (Sch. 20/1804 ff.).

Der Mann bringt Geschenke. Heute wird all das einschließ- lich des Brautgeldes (Mahr) vorher von beiden Seiten be- stimmt, ja sogar ausgehandelt, was man 'bale borī' nennt.

Die Mitgift der Braut und die Geschenke des Bräutigams werden im Schahname als sehr groß angegeben. Sie bestehen im einzelnen aus Teppichen, Kleidern, Juwelen, Pferden, Kamelen, Mauleseln und Sklaven und Sklavinnen ¹⁾. Heute schickt man zuerst die Mitgift der Braut durch den so ge- nannten 'Ṭabaqkaš' (Träger, der Lasten auf einem Tablett auf seinem Kopf trägt) zum Hause des Bräutigams. Am Wege dieser Träger versammeln sich Frauen vor ihren Häusern und beobachten aufmerksam die Sachen und zählen die An- zahl der Träger. So hat man für den späteren Klatsch ge- nügend Stoff.

Am Abend führt man dann die Braut zum Haus des Bräutigams. Die amerikanischen und deutschen Autos haben heute, zu- mindest in der Hauptstadt, den Platz der früheren Sänfte ('amārī, mahd, houdağ) übernommen. So, wie man früher den Pferden die Mähne schmückte ²⁾, stattet man heute das Auto der Braut mit Blumen aus. Man wählt keinen direkten und kurzen Weg zum Hause des Bräutigams, sondern fährt zuerst für eine Stunde laut hupend durch die Stadt.

Nun wieder zurück zur alten Zeit. Die Hochzeiten, welche das Schahname beschreibt, kommen in Königsfamilien und denen des Großadels vor; so werden auch die Straßen fest- lich geschmückt, durch die der Brautzug geht ³⁾. Die

1) Vgl. Sch. 12a/113 f.; 12c/1520 ff.; 20/102 ff., 116 ff., 370 ff.; 43/1574 ff. Für die normale Ehe betrug das Brautgeld 3000 draxm aus Silber. Vgl. S. 138, Anm. 7.

2) Vgl. Sch. 7/1432; 42/2306; Über die Sänfte vgl. Sch. 12a/285-289.

3) Vgl. Sch. 20/126; 41/2299, 2302.

Leute versammeln sich auf der Straße und auf den Terras- sen, räuchern Ambra und Aloe und werfen von oben Zucker, während die Frauen auf eine Schale (ṭašt) schlagen ¹⁾.

Der beste Tag für die Brautführung ist nach Māraspandān (A 141) Dey be dīn rūz, der 23. Tag des Monats. Über das Brautgemach erfahren wir aus dem Schahname nichts. Auch Strabo erzählt darüber nichts Wesentliches. Er sagt: "Der Mann trete in das Brautgemach ein, nachdem er vorher einen Apfel oder das Mark von einem Kamel gegessen habe, sonst aber nichts an diesem Tag" ²⁾, weil der Apfel und insbesondere das Kamelmark als Sitz der Kraft betrachtet, für fruchtbar gehalten wurden ³⁾.

Die Feierlichkeiten dauerten eine Woche ⁴⁾ lang, und wur- den von den Flitterwochen abgelöst, die wiederum einige Wochen dauerten ⁵⁾. Von der Familie der Braut, welche sie begleitet hatte, blieben einige Personen für eine Zeit bei der Braut, damit sie sich nicht so fremd und einsam fühlte. So behielt Rūdābe ihre Mutter Sīndōxt bei sich (vgl. S. 38). Dieser Brauch lebt auch noch heute fort.

Im Verlauf der Hochzeitsfeierlichkeiten übernahm man auch Wohltaten: die Armen wurden mit Geld und Speisen ver- sorgt ⁶⁾, und man befreite auch einige Gefangene ⁷⁾.

6. Ehescheidung

Eine Ehe konnte man auch auflösen. Dagegen gab es viel- leicht moralische und religiöse Einwände - insbesondere

1) Vgl. Sch. 41/2299 ff.

2) Zitiert nach Rapp, R.u.S.d.Perser II, S. 108.

3) Vgl. Clemen, Gr.u.lat.N., S. 146 f.

4) Vgl. Sch. 7/1448; 12c/1537. Die Hochzeitsfeier in 7 Tagen und 7 Nächten hat sich im Märchen festgesetzt. Heute dauert das Ganze höchstens 3 Tage.

5) Vgl. Sch. 7/1449; 12c/1546.

6) Vgl. Sch. 7/1436; 12c/1554 f.

7) Vgl. Sch. 12c/1556.

gegen den Bruch einer Verwandtenehe, der als große Sünde betrachtet wurde ¹⁾ - aber keineswegs rechtliche.

Zu den Scheidungsgründen gehörte Ehebruch seitens der Frau, Unbotmäßigkeit der Frau - in der sasanidischen Zeit mußten diese beiden Fälle erst vor dem Gericht erwiesen werden ²⁾ - und Unfruchtbarkeit. Nach Rivayats (S. 204) kann der Mann sich in diesem letzteren Fall nicht scheiden lassen, aber er darf eine andere Frau heiraten. Wir müssen aber annehmen, daß diese Regel nur dann galt, wenn der Mann finanziell in der Lage war, mehr als eine Frau zu ernähren. Lag die Unfruchtbarkeit beim Manne, so hatte die Frau nach Rivayats keinen Anspruch auf Scheidung. Auch im Falle, daß der als vermißt erklärte Ehemann zurückkam, hatte er wieder Anspruch auf seine inzwischen neuvermählte Ehefrau. Die zweite Ehe wird dann ungültig erklärt. Die Kinder aus der zweiten Ehe gehören jedoch dem zweiten Ehemann. Nach derselben Quelle (S. 204) hatte die Ehefrau einen Scheidungsgrund, wenn sich ihr Gatte zum Islam bekehrte. Sie mußte ein Jahr warten und wenn er dann nicht zu seinem alten Glauben zurückgekehrt war, wurde die Ehe geschieden.

Im Schahname trennt sich der König Dārāb von seiner Frau Nāhīd, welche das Nationalepos zur Tochter des makedonischen Königs Philippus (Sch.: Fīlaqūs) und Mutter des Alexander (Sch.: Eskandar) macht ³⁾. Der Grund für diese Scheidung ist der Körpergeruch der Frau (vgl. Sch. 18/94 f.). Sonst kommt kein Scheidungsfall im Schahname vor.

1) Vgl. Mēnōk i Xrat, Kap. 36,7; Ardāi, Kap. 86.

2) Vgl. Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, S. 18.

3) Worauf diese erdachte Geschichte hinzielt, habe ich an einer anderen Stelle (vgl. S. 84, Anm. 2) angegeben.

III. Die verschiedenen Arten der Heirat

1. Spuren von Mutterrecht?

Die Iranier haben, wie andere Zweige der Indogermanen, eine patriarchalische Familienordnung. Trotzdem ist es hier angebracht zu untersuchen, ob in unseren Quellen - so auch im Schahname - Spuren von mütterrechtlichem Familienrecht zu finden sind. Bei dieser Suche stoßen wir zu allererst bei Herodot auf die Sauromaten, ein Volk mit iranischen Elementen, bei denen nach Herodot das Mutterrecht herrschte ¹⁾. Die zur Zeit des Herodot östlich vom Fluß Don wohnenden Sauromaten waren nach einer skythischen Sage - so Herodot IV, 110 ff. - ein Amazonenvolk, die sich mit Skythen vermischt haben sollen. - Gehen wir nun über zu den Ostiranern. Nach dem Hochzeitsritual in Yasna 53 (vgl. S. 147) steht "die zoroastrische Ehe unter dem Schutz einer vergötterten Frau" ²⁾, Pouru-čistā, der jüngsten Tochter des Zarathustra. Nyberg sieht darin ein Zeichen, daß die zarathustrische Gemeinde das Matriarchat besaß, fügt jedoch hinzu, daß in sie "nicht unbedeutende nichtarische Elemente" aufgenommen worden sein müssen ³⁾. Ein ähnliches Amazonenvolk wie die Sauromaten sind auch die Amazonen der Stadt Harūm, deren Geschichte wir im Schahname kennenlernen (Sch. 20/1263 ff.). Bei ihnen ist es Sitte - so schreiben sie an Alexander, der mit seinem Heer vor dem Tor der Stadt lagert -, daß sie Jungfrauen bleiben. Heiratet aber eine von ihnen, so wird sie fortgeschickt über das Meer in ein anderes Land. Ihr Kind hingegen, falls es ein tapferes, männerähnliches (mardfaš) Mädchen ist, wird nach Harūm geschickt. Wo diese Stadt zu lokalisieren ist, kann ich nicht sagen. Die ganze Sage, so wie vieles aus der Geschichte Alexanders

1) Vgl. Herodot IV, 114-117; vgl. auch Christensen, Die Iranier, S. 249 f.

2)3) Vgl. Nyberg, RAI, S. 272.

im Schahname, stand nicht in der iranischen Überlieferung, sondern wurde vom Dichter von der arabischen oder persischen Übersetzung des Alexander-Romans übernommen.

Die Geschichte des Ardašīr, des Begründers der Sasaniden-Dynastie, dessen Herkunft und Aufstieg zur Macht, wird von mehreren Autoren verschieden überliefert. Selbst im Schahname gibt es für seine Herkunft zwei Versionen, die jedoch im wesentlichen dieselben sind und auch miteinander verschmolzen werden. Wichtig an der Geschichte ist für unsere Darstellung folgendes: Ardašīr - obwohl die ganze Dynastie nach seinem Vater Sasan die Sasaniden genannt werden - hieß selbst nicht nach seinem Vater, sondern nach seinem Großvater mütterlicherseits Bābakān. Aus dem Zusammenhang der Legende, welche uns das Schahname (21/62 ff.) und dessen mittelpersische Quelle für diese Geschichte, das Kārnāmak i Artaxšēr i Pāpakān (= Tatenbuch des Ardašīr Pāpakān) erzählen, geht deutlich hervor, daß die Regel des Wohnsitzes nach der Heirat zwischen Ardašīrs Vater Sasan und der Tochter des Bābak matrilocal ¹⁾ war, daß Ardašīr im Hause des Bābak aufwuchs und daß sein (Ardašīrs) sozialer Stand von dem der mütterlichen Seite abhängig war.

Es scheint - bei oberflächlicher Betrachtung -, daß wir hier mit diesen eindeutigen Zeichen eines mütterrechtlichen Familiensystems ein Beispiel für das Vorhandensein eines solchen Familienrechts im alten Iran vor uns haben. Das ist jedoch nicht der Fall, weil eben die beiden Ehepartner nicht vom selben sozialen Stand waren. Daher können wir hier nur von einer Ausnahme in einem eigentlich patriarchalischen System sprechen: wenn es einem Mann mit sehr niedrigem sozialen Stand, wie Sasan - er war Hirt im Dienste Bābaks - gelingt, auf irgendeine Weise die Tochter eines sehr wohlhabenden und hochstehenden Mannes wie des

1) Die matrilocalen Heiraten kommen noch heute vereinzelt in Persien vor. Der Terminus heißt: Dāmād sar xāne (Schwiegersohn im Haus).

Bābak - er war Satrap von Persis unter Artabanos V. (215 - 224) - zu heiraten. Von dem Versuch in der Legende, Sasans Herkunft auf König Dārā und König Bahmān zurückzuführen ¹⁾, dürfen wir uns nicht beirren lassen. Was man damit bezweckte, ist nicht schwer zu erraten. Man wollte die Legalität der Sasanidenherrschaft über den Iran festlegen, und das konnte man nur, indem man die Geschichte dieser Familie väterlicherseits mit den Achämeniden verknüpfte ²⁾, was gerade für ein patriarchalisches System spricht.

Alles in allem: wenn auch das mutterrechtliche Familiensystem der vorarischen Bevölkerung nicht ohne Einfluß auf die arische, bzw. iranische geblieben sein mag, so sind die Spuren desselben auf iranischem Boden so verwischt, daß man sagen kann, daß die Iranier patriarchalisch organisiert waren und sind. Wie stark sie patriarchalisch eingestellt waren, zeigt am besten das Schahname, in dem die Bedeutung der agnatischen Linie sehr stark in den Vordergrund gestellt wird.

2. Polygamie (Polygynie, Polyandrie, Interimsehe)

Bahrām Paždū, ein Dichter und Anhänger der alten Religion, der im 13. Jahrhundert im Iran lebte und wirkte - er hat einige religiöse Texte, darunter Ardāi Virāz Nāmak aus dem Mittelpersischen ins Neupersische im Versmaß übersetzt - sagt:

Jenes Haus, in dem es zwei Herrinnen gibt,
ist von Ordnung und Sauberkeit verlassen. ³⁾

Er bekennt sich also zur Monogamie.

1) Vgl. Sch. 21/62-113; dazu Sch. 16/164-186; Kārnāmak I, 6-8 (Ed. Hedāyat, S. 170); vgl. auch die Polemik zwischen Xosrou II. und Bahrām Ōbīn, Sch. 43/444-451.

2) Falsche Genealogien zu schaffen war ja für manche iranischen Herrscher, insbesondere für die späteren, nicht schwer.

3) در آن خانه که کدبانو بود دو همه ترتیب و پاکی بگسلد زو

Zitiert nach dem Ferdousīnāme, S. 128.

Bartholomae spricht von einem Fortschritt für die Frau im Sasanidenreich in der Richtung der Emanzipation. Jedoch schreibt Bartholomae am Schluß seiner Abhandlung: "Der Sieg der Araber, die Zerstörung des Sasanidenreiches, sie haben alle diese Errungenschaften wieder völlig zunichte gemacht." ¹⁾

3. Die Klassendifferenzierung des Eherechtes

Es gab zwei Klassendifferenzierungen bei Ehefrauen: Die Hauptfrau, die sogenannte 'xatak-bānūk'- im Schahname heißen sie 'sar-e bānovān', 'banū-ye bānovān' und 'kadbānū'- und die Nebenfrauen. Die Hauptfrau war Herrin des Hauses und wachte über die Erziehung der Kinder. Allein sie und ihre Kinder waren erbberechtigt. Sie und ihre Söhne hatten gleichen Anteil an dem Erbe, ihre Töchter bekamen - falls sie unverheiratet waren - die Hälfte ²⁾. Ein Mann konnte auch mehr als eine Hauptfrau haben. In solchen Fällen hatte jede dieser Hauptfrauen, entsprechend ihrem Familienstand, Anspruch auf eigene Haushaltung ³⁾.

Die Nebenfrauen hatten samt ihren Kindern keinen Anspruch auf das Erbe ⁴⁾. Im Fall, daß die Hauptfrau kinderlos blieb oder starb, bestand jedoch die Möglichkeit, daß eine der Nebenfrauen die Stelle der Hauptfrau übernahm. Dies konnte auch eintreten, wenn eine Nebenfrau besonders schön war. Hier einige bekannte Namen aus verschiedenen Perioden: die Mutter des Siyāvūš und Gattin des Kay Kāūs (vgl. S. 41, 140) bei den Kayaniden, Aspasia, die Gemahlin des Artaxerxes II. (vgl. Plutarch, Artax. 26, 27) sowie die Jüdin Esther bei den Achämeniden, die römische Sklavin Thermusa,

1) Vgl. Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, S. 18.

2) Vgl. Bartholomae, a.a.O., S. 13; Spiegel, EA III, S. 679.

3) Vgl. Bartholomae, a.a.O., S. 12; ders., zSR I, S. 35 f., 49.

4) Vgl. Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, S. 13; ders., zSR V, S. 14 No. 4, 35 No. 3.

ein Geschenk des Kaisers Augustus an den Partherkönig Phraates IV. (vgl. Spiegel, EA III, S. 128, 680) und schließlich die Christin Širīn, die Gemahlin Xosrou II. bei den Sasaniden (vgl. S. 86, 140).

Eine andere Klassendifferenzierung des Eherechtes kennen wir aus späteren iranischen Quellen, den sogenannten Rivayats aus dem 16. Jahrhundert. Dort werden fünf verschiedene Arten der Ehe genannt. Ich zitiere nach West ¹⁾:

"A pādshāh ('ruling, or privileged') wife is when a man marries, with the parents' consent, an unbetrothed maiden out of a family, and she and her children remain his in both worlds.

A yūkan or ayūk ('only child') wife is an only child, married with the parents' consent, and her first child belongs to them; after its birth she becomes a pādshāh wife. She is entitled to one-third of her parents' property for giving up the child.

A satar ('adopted') wife is when a man over fifteen years of age dies childless and unmarried, and his relatives provide a maiden with a dowry, and marry her to another man; when half her children belong to the dead man, and half to the living, and she herself is the dead man's wife in the other world.

A kakar or kākār ('serving') wife is a widow who marries again; if she had no children by her first husband she is acting as satar wife, and half her children by her second husband belong to her first one; and she herself, in any case, belongs to her first husband in the other world."

Der soziale Effekt dieser Heirat, die unter die Levirats-ehe fällt, ist, daß es einem verheirateten Mann, der ohne auch nur einen Sohn ist, möglich ist, doch noch Nachkommen zu haben für sein Erbe und die Fortsetzung seiner Linie, auch wenn dies posthum geschieht. Der physiologische Vater ist hier also nicht identisch mit dem sozialen.

Eine extremere Form dieser Institution ist die Geister-Heirat, deren Beispiel wir unter "satar"-wife gesehen haben. Und schließlich die letzte Art:

"A khud-sarai or khūd-sarāi ('self-disposing') wife is

1) Vgl. West, SBE V, S. 142, Anm. 10; vgl. auch West XVIII, S. 185, Anm. 3. Über diese Frage weiter bei Spiegel, EA III, S. 678; Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, S. 11 f.

one who marries without her parents' consent; she inherits no property from her parents until her eldest son has given her as a pādshān wife to his father."

4. Endogamie und Exogamie, Verwandtschaftsehe (x etuk-das-Heirat), Inzest

Wir haben vorher angedeutet, daß, obwohl es in Persien keine Kasten gab, ein Wechsel von einem bestimmten sozialen Stand in einen anderen, bzw. in einen höheren nicht leicht war (vgl. S. 137 f.). Wenn wir dies im Auge behalten, können wir uns gut vorstellen, daß unter diesen Umständen eine Verbindung zwischen zwei verschiedenen Ständen durch Heirat umso schwieriger sein mußte. Auch hier gibt es jedoch Ausnahmen, zumal, weil es gut vorkommen konnte, daß z.B. ein armer Adliger seine schlechte finanzielle Lage durch Heirat mit einer reichen Kaufmannstochter zu retten glaubte. Falls das Mädchen aus einer solchen Kaufmannsfamilie stammte, hatte es Anspruch darauf, die privilegierte Frau des Adligen zu werden. Sehen wir aber von solchen Ausnahmen ab, so ist festzustellen, daß die Stände im allgemeinen unter sich heirateten. Mit anderen Worten: Standes-Exogamie war nicht verboten, Endogamie wurde praktiziert. Die Heirat mit nahen Verwandten (wir sprechen noch nicht von der Heirat zwischen Mitgliedern der Kernfamilie) war im alten Iran sehr beliebt. Es gibt zahlreiche Stellen im Avesta und in Pahlavi-Schriften, in denen diese Form der Heirat als die beste und verdienstvollste gepriesen wird ¹⁾. Es heißt dort: durch Verwandten-Ehe werde die Sünde vergeben (vgl. Šnš VIII, 18), und diese zu brechen hieße eine große Sünde begehen (vgl. Mēnōk i Xrat, Kap. 36, 7). Seltensamerweise dachte man, so wie aus Māraspandān B 12 hervorgeht, durch Heirat mit Fremden würde das Familiennetz verkleinert. Im Gegensatz zu Māraspandān spricht sich der

1) Im Avesta vgl. Y. 12:9; V. 8:13; Yt. 24:17; Vsp. 3:3. In der Pahlavi-Literatur siehe West, Pahlavi-Texts I - III im Index unter: Next-of-kin marriage und Khvêtûk-das; vgl. auch Ardāi, Kap. 7,4; 8,3; 12,8; 86,3; Māraspandān B 11, 12.

Verfasser des Qābūs-nāme, der ebenso wie Māraspandān an der Erweiterung des Familiennetzes interessiert ist, gegen die Heirat mit nahen Verwandten aus und bekennt sich zur Exogamie. Nach ihm (Kap. 27, Ed. Yūsofi, S. 136) soll man die Heirat mit Verwandten unterlassen, weil diese ohnehin zu dem "Fleisch und Blut" gehören, sondern sich lieber mit einem anderen Stamm verbinden, damit auf diese Weise die Fremden zu Verwandten werden. Daß seine Doktrin höchstens unter Stammesfürsten praktiziert wurde, beweist die Tatsache, daß die Heirat mit Verwandten auch im islamischen Iran - zumal der Islam nichts dagegen einzuwenden hatte - von ihrer Beliebtheit nichts eingebüßt hat. Die beliebteste Form der Verwandtschaftsehe ist Kreuz-Vetternheirat, insbesondere väterlicherseits, d.h. wenn ein Junge die Tochter seines Vaterbruders heiratet. Ein altes Sprichwort sagt: "Ihre Trauung wurde schon im Himmel geschlossen". Es gibt auch Volkslieder, die die Trauung zwischen diesen beiden besingen.

Die letzte Konsequenz der Verwandtschaftsehe ist die Heirat zwischen Mitgliedern der Kernfamilie, die man Geschwisterehe oder Inzest zu nennen pflegt. Über die Frage, ob es diese Form der Ehe im alten Iran gegeben hat, sind verschiedene Ansichten von den Gelehrten geäußert worden. Die meisten europäischen Gelehrten sind davon überzeugt, daß Inzest im alten Iran allgemein als ein frommes und verdienstvolles Werk betrachtet wurde. Sie stützen sich einmal auf Herodot ¹⁾ und andere zahlreiche griechische und römische Quellen und andererseits auf den Avesta und die Pahlavi-Literatur. Zu den Vertretern dieser Ansicht gehören u.a. West (The Meaning of Khvêtûk-das or Khvêtûdâd, Pahlavi-Texts II, S. 389-430), Spiegel (EA III, S. 553, 678 f.), Geiger (OK, S. 245 f.) und Bartholomae

1) Herodot III, 31. Er sagt jedoch, daß diese Untat erst mit Kambyzes, der gegen das Gesetz seine Schwestern (Atossa und Roxane) heiratete, anfang und dieses vor ihm kein persischer Brauch war. Die anderen Autoren, so auch Plutarch, sprechen dagegen von einer althergebrachten und heiligen Sitte. Vgl. Rapp, R.u.S.d.Perser II, S. 112, wo er diese Quellen behandelt.

VORWORT

Wenn man das Schahname nur als eine Dichtung betrachtet, was man bisher mit wenigen Ausnahmen getan hat, so kann das in dieser Arbeit behandelte Thema nicht zu den wichtigen Themen des umfangreichen Werkes gezählt werden. Sieht man aber im Schahname auch eine Quelle zur Geschichte und Kultur der Iranier ¹⁾, so ergibt sich die Frage nach der Wichtigkeit eines gewählten Themas gar nicht erst, denn jede Untersuchung zu diesem ausgedehnten Werk, so unwichtig auch das Behandelte anfangs erscheinen mag, kann zu unerwarteten Resultaten führen und zur Aufklärung von Fragen auf dem Gebiet iranischer Kultur manches Wertvolle beitragen.

Andererseits würde aber eine Arbeit über das Schahname ohne Berücksichtigung von vor- und einigen frühislamischen Quellen sehr selten zu guten Resultaten führen und oft ihr Ziel verfehlen. Ohne ständigen Vergleich mit den vorgenannten anderen Quellen können wir uns über die geschichtlichen und kulturhistorischen Fakten des Schahname kein Urteil bilden.

Natürlich wissen wir, daß der Dichter Ferdousī sich stets an seine Vorlagen gehalten hat, und doch darf diese Erkenntnis, die wiederum durch Vergleich des Schahname mit anderen Quellen gewonnen wurde, bei keiner neuen Untersuchung als Voraussetzung gelten, sondern muß stets bei jedem behandelten Thema, so weit das möglich ist, erneut geprüft werden. Von diesem Standpunkt aus habe ich die hier vorliegende Untersuchung durchgeführt.

In der Einleitung habe ich versucht zu zeigen, welche Rolle zunächst das weibliche Geschlecht in der himmlischen Mythologie des Iran spielte, um zugleich festzustellen, inwieweit diese im Schahname vertreten ist. Mit der Schöpfungsgeschichte des ersten Menschen und des ersten

Alle Rechte vorbehalten

Druck: Offsetdruckerei Johannes Krause, Freiburg i. Br.

1) Vgl. hierüber Hansen, die Krone im Šāhnāme, in: Der Islam 31/1954, S. 1 f., 14 f.

Pouruđistā mit Ġāmāspa, berichtet, erfahren wir noch etwas über Ārmaiti: Sie und Vohu Manah sind auch Braut und Bräutigam¹⁾. Damit wird die Verbindung zwischen Himmel und Erde enger. Ārmaitis Bedeutung hört damit nicht auf. Sie ist als Erde die Mutter des ersten Menschenpaares. Davon wird später noch die Rede sein. Im islamischen Iran ist aber von ihrer alten Funktion als Gottheit nur soviel geblieben, daß der 5. Monatstag und der 12. Monat die neupersische Form ihres Namens Sefandārmaz (oder Sepandārmaz; im heutigen Kalender: Esfand) tragen. So auch im Schahname 43/2555; 50/1. Doch im Schahname finden wir eine einzige Stelle - Sch. 13d/771 -, wo sie mit der alten Göttin Ārmaiti identisch ist, weil sie hier als eine Gottheit oder, genauer gesagt, als ein Schutzengel aufgefaßt ist (vgl. S.2).

Aši: bedeutet "Belohnung, Glücksfall"²⁾, "Lohn"³⁾ oder "Los"⁴⁾. Sie steht der Ārmaiti nahe (Y. 31:4). Ihr ist der 17. Yašt gewidmet. Nach diesem Yt. (§ 16) ist sie die Tochter des Ahura Mazdā, ihre Mutter ist Ārmaiti und zu ihren Brüdern gehören Sraoša, Rašnu und Mithra. So lautet die Stelle: "Dein Vater ist der Weise Herr (Ahura Mazdā), der größte der Götter, deine Mutter die heilige Frommgebenheit, dein Bruder der gute fromme Gehorsam und der erhabene starke Rašnu und Mithra, der weite Triften hat, der tausendohrige, tausendäugige, deine Schwester die mazdayasnische Religion"⁵⁾.

Ihre Funktionen sind zweierlei: Erstens belohnt und bestraft sie. Als Rächerin ist sie "nicht etwa ein schlimmes Wesen, sondern göttlich in ihrer Zwiefältigkeit durch die Würde und Gerechtigkeit ihres Richteramtes"⁶⁾. Zweitens ist sie eine Fruchtbarkeitsgöttin. Sie bringt Reichtum, Segen und Wohlstand (§§ 6-14). Heiratsfähige Mädchen und

1) Vgl. Nyberg, RAI, S. 132.

2) Vgl. J.D.-G., SdP, S. 32.

3) Vgl. Nyberg, RAI, S. 111.

4) Vgl. Lommel, Die Yašt's, S. 158.

5) Vgl. Yt. 17:16 zitiert nach Lommels Übersetzung, Die Yašt's, S. 162; vgl. auch Yt. 17:2.

6) Vgl. Lommel, Die Yašt's, S. 158.

Jungen genießen ihren Segen (§§ 11, 59), während Kinder und alte Leute zu ihr keinen Zugang haben (§§ 54-58). "Sie verleiht den Frauen Schönheit, Glück und Reichtum und schafft durch sie Segen im Hause"¹⁾. Auch die Tiere genießen in der Paarungszeit ihren Schutz²⁾. Sie ist eine schöne Göttin (§§ 1, 4, 23, usw.) und in diesem wie in einigen anderen Punkten mit der Göttin Anāhitā³⁾ vergleichbar. Sie unterstützt die folgenden Männer auf deren Bitten hin: Hausyoha Paradāta (§§ 24-26; Sch.: Hūšang), Yama (§§ 28-31; Sch.: Ġamšīd), Thraitauna (§§ 33-35; Sch.: Ferīdūn, Farīdūn), Hauma für Hausravah, Sohn und Rächer des Syāvaršan (§§ 37-43; Sch.: Kay Xosrou und Siyāvūš), Zarathustra (§§ 45-47) und König Vištāspa (§§ 49-52; Sch.: Goštāsp, Guštāsp).

Daēnā: Nach Nyberg⁴⁾ bedeutet ihr Name 'Schausinn' oder 'Schauseele', d.h. "die Kraft oder Teilseele des Menschen, die beim religiösen Schauen in Funktion tritt"⁵⁾. Sie kommt an mehreren Stellen in den Gathas vor⁶⁾. In der spätavestischen Vorstellung gewinnt sie mehr eschatologische Bedeutung. Dies erfahren wir aus einem der verlorengegangenen Nasks, Hadōxt Nask, welcher sich an 20. Stelle des Avesta befand, und aus der Pahlavi-Schrift Mēnōk i Xrat (Kap. 2, 110-194)⁷⁾. Im Hadōxt Nask, von dem Bruchstücke in avestischer Fassung erhalten geblieben sind, wurden Fragen der Eschatologie erläutert. Nach den iranischen Vorstellungen verweilt die Seele eines Verstorbenen drei Tage und drei Nächte bei ihm; am Morgen des vierten Tages verläßt sie den Körper. Dann wird eine Begegnung zwischen seiner Seele und seinem eigenen Ich, daēnā (das

1) Vgl. Nyberg, RAI, S. 66; vgl. dazu Yt. 17:6-14.

2) Vgl. Nyberg, RAI, S. 66.

3) Vgl. Lommel, Die Yašt's, S. 159.

4) Vgl. Nyberg, RAI, S. 114 ff.

5) Vgl. Nyberg, RAI, S. 115.

6) So z.B. in 31:11; 34:13; 44:9,10; 45:2; 46:6,7,11; 49:6,9; 51:21 usw.; vgl. dazu Nyberg, RAI, S. 114 ff.

7) Über diese Frage weiter im Pahlavi-Traktat Datastān i Denik XXIV, 5 und Škand-gumānik Vičār IV, 92-95.

ladung lehnt Zāl jedoch ab, um nicht das Haus eines Götzendieners zu betreten. Nach Zāls Rückkehr erzählt man ihm erneut von der Schönheit der Rūdābe und bringt ihn schließlich so weit, daß er sich, ohne Rūdābe gesehen zu haben, in sie verliebt (Sch. 7/289-351). Das gleiche geschieht auch mit Rūdābe ¹⁾: eines Tages, als Mehrāb gerade von einem Besuch bei Zāl zurückgekehrt ist, wird er in seinem Šabestān von seiner Frau Sīndox ²⁾ über Zāl ausgefragt. Mehrāb lobt Zāl, seine Tapferkeit und Kriegskunst und fügt hinzu: das Einzige, was die Leute an ihm aussetzen haben, ist sein weißes Haar ³⁾. Aber gerade dies, so meint Mehrāb, mache ihn schöner. Rūdābe, die dieses Gespräch zwischen

- 1) Ta'ālibī gibt ihren Namen mit زازان, an, nach Nöldeke eine noch etwas treuere Wiedergabe der ursprünglichen Form Rōtabak als bei Ferdousī. "Für Firdausī", so heißt es bei Nöldeke weiter, "war die Endung e bequemer, da er sie auch vor jedem mit festem Konsonanten anlautenden Worte anwenden konnte". Der Name ist iranisch und bedeutet nach Justi "Glanz (Pracht) des Wuchses habend". Vgl. Justi, Iranisches Namenbuch, S. VIII und S. 261 unter Rōdābah; Nöldeke, Das iranische Nationalepos, S. 11 und dazu Anm. 4.
- 2) Vom avest. Saēna, Name eines großen Raubvogels (Adler); vgl. Justi, Iranisches Namenbuch, S. 302, unter Sīndux; Bartholomae, AirWb, S. 1548.
- 3) Zāl wird mit weißem Haar geboren. Seine Mutter wagt es nicht, dies ihrem Mann zu sagen. Eine Woche lang zeigt man das Kind seinem Vater nicht, bis es schließlich die tapfere Amme des Sām wagt. Sām glaubt, sein Kind sei ein Geschöpf des Ahriman. Aus Angst, daß ihn die Großen des Landes verspotten, befiehlt er, das Kind am Berg Albōrz auszusetzen, wo Sīmorǧ sein Nest hat. Sīmorǧ nimmt Zāl zu sich und zieht ihn zusammen mit seinen Kindern groß. (Nach Muḡmal S. 42 wird Zāl von einem frommen Weisen großgezogen). Durch eine Vision wird Sām sich seiner beschämenden Tat bewußt und geht zum Albōrz, um seinen Sohn wiederzufinden und mitzunehmen. Sīmorǧ sieht ihn und teilt es Zāl mit. Dieser will jedoch Sīmorǧ nicht verlassen. Der Vogel gibt ihm ein Bündel seiner Federn mit und sagt ihm, er solle eine der Federn ins Feuer werfen, falls er in Not gerate. Er würde dann sofort zur Hilfe herbeieilen. Dann nimmt er Zāl und fliegt mit ihm zu Sām an den Fuß des Berges. Sām nimmt ihn mit und verspricht ihm, alle seine Wünsche zu erfüllen (Sch. 7/43-143). Dieses Versprechen ist für den weiteren Verlauf der Geschichte von entscheidender Bedeutung.

ihren Eltern hört, verliebt sich ebenfalls, ohne Zāl gesehen zu haben, in ihn. Rūdābe schüttet ihren fünf Dienerinnen ¹⁾ ihr Herz aus, aber diese raten ihr ab. Sie tadeln Zāl wegen seiner weißen Haare, die ihn lange Zeit von seinem Vater ferngehalten hätten, so daß er von einem Vogel großgezogen werden mußte. Die Dienerinnen loben dann ihre Schönheit, von der die ganze Welt spräche; kurzum, er passe ihrer Meinung nach nicht zu Rūdābe. Rūdābe hört sie erst ruhig an, gerät dann aber in Zorn und sagt:

Unnütz war euer Streit,
anzuhören lohnte sich euer Gerede nicht;
ich wünsche weder den Kaiser noch den
König von Čin,
noch einen der Könige Irans;
zu mir paßt Zāl, Sohn des Sām,
mit Löwenkraft, groß und mächtig;
ob man ihn Greis nennt oder Jüngling,
er ist mir wie Körper und Seele. 2)

Jetzt entschließen sich die Dienerinnen, ihr zu helfen und alles zu tun, Zāl Zugang zu Rūdābe zu verschaffen (Sch. 7/352-416). Angeblich um Blumen zu pflücken, gehen die Dienerinnen an das Ufer des Flusses Rūdābār, auf dessen anderer Seite Zāl mit seinem Heer lagert. Zāl wird aufmerksam und fragt nach ihnen. Als er hört, daß sie aus Mehrābs Palast kommen, versucht er, Verbindung mit ihnen aufzunehmen. Er gibt vor, auf die Jagd zu gehen, nimmt Pfeil und Bogen und begibt sich in Begleitung eines Knaben in die Nähe des Flusses; von dort aus schießt er einen Vogel ³⁾ so, daß der auf der ande-

- 1) Nach Ta'ālibī, S. 76, sind es vier.
چنین گفت نین خام پیکارتان شنیدن نیرزید گفتارتان
- 2) نه قیصر بخوایم نه فغفور چین نه از تاجداران ایران زمین
بیالای من پور سامست زال ابا بازوی شیر و با برز و یال
کرش پیر خوانی همی گر جوان مرا او بجای تنست و روان

Sch. 7/401-404. Die Übersetzungen stammen, wenn nicht anders angegeben, vom Verfasser.

- 3) Der Vogel heißt xašīšār, vielleicht ein Schwarzfalk; vgl. Wolff, Glossar, S. 324.

angepaßt. Der Dichter Ferdousī fand also die Sage in ihren Hauptzügen so vor, wie er sie uns überliefert hat. Er hat jedoch etwas daran getan, indem er versuchte, den Charakter der Sage unter moralischem Aspekt noch mehr zu vermenschlichen.

Mit Tahmīne gibt der Dichter das Beispiel eines schönen, temperamentvollen, jungen Mädchens, welches jedoch zu einem tragischen Ende verurteilt ist. In einem Punkt sind sich Tahmīne und Rūdābe sehr ähnlich, nämlich, daß beide wissen und erreichen, was sie wollen. Trotzdem sind ihre Ziele völlig verschieden. Für Rūdābe ist die Liebe zu Zāl Selbstzweck, für Tahmīne dagegen ist Rostam, wenn es auch anders scheint, nur das Mittel, zu einem Sohn zu kommen. Sie liebt Rostam, weil sie ihn im Besitz der Eigenschaften sieht, die sie auch in ihrem Sohne sehen möchte; mit anderen Worten: sie hält nicht viel von einem Ehemann wie Rostam, sondern nur von einem Sohn, der wie er ist. Als Rostam sie zurückläßt und weiter seinen Abenteuern und Pflichten nachgeht, kommen ihr weder Tränen in die Augen noch Worte über die Lippen. Ihr einziges Ziel ist es, von Rostam einen Sohn zu bekommen, und deshalb ist der Tod ihres Sohnes für sie ein Verhängnis.

In Tahmīne hat der Dichter die vollkommene Liebe der Mutter zum Sohn geschaffen, so wie in Sohrāb die vollkommene Liebe des Sohnes zum Vater. Menschlich hat Rostam dagegen nichts zu bieten. Er wirkt trotz all seines Ruhms gegen diese beiden großen Liebenden klein, armselig und elend.

9. Gordāfrīd

Mit Gordāfrīd ¹⁾ haben wir die erste Amazone im iranischen Nationalepos. Die anmutige, kühne und verschlagene

¹⁾ D.h. die Helden-Āfrīd, vgl. Justi, Iranisches Namenbuch, S. 121 unter: Gurdāfrīd.

Gordāfrīd ¹⁾ wirkt trotz ihres sehr kurzen Auftritts und ihrer Niederlage sehr eindrucksvoll und ist eine der reizvollsten Frauen des Schahname. Man kann sie übrigens wie Farānak, Arnavāz und Šahrnāz als echte Iranierin betrachten. Wir lernen sie kennen auf der Fahrt des Sohrāb von Tūrān zum Iran auf der Suche nach seinem Vater Rostam. An der Grenze zwischen Tūrān und Iran befindet sich eine Burg, Sapīd dež genannt. Diese Burg, in der Goždaham, ein alter Iranier, regierte, leistete immer großen Widerstand gegen den Feind, und darum ruhte die Hoffnung aller Iranier auf dieser Burg. Der greise Goždaham hat einen kleinen Sohn namens Gostaham und eine tapfere Tochter mit Namen Gordāfrīd. Sohrāb muß also, bevor er in den Iran eindringen kann, diese Burg passieren. In einem Zweikampf zwischen Sohrāb und Hağīr, dem Befehlshaber der Burg, wird dieser von Sohrāb besiegt. Sohrāb will ihn erst töten, schickt ihn dann aber als Gefangenen in sein Heer. Diese Nachricht setzt die Bewohner der Burg in Bestürzung, vor allem aber fühlt sich Gordāfrīd gedemütigt, so daß sie sich entschließt, selbst in den Kampf zu ziehen (Sch. 12b/173-203).

Auf die Herausforderung der Amazone stellt sich Sohrāb auf dem Kampfplatz ein und nun findet ein Kampf zwischen den beiden statt. Durch ihren Pfeilregen sieht sich Sohrāb gezwungen, sich den Schild über den Kopf zu halten. Als sich Sohrāb Gordāfrīd kämpfend nähert, greift sie zum Speer. Sohrāb zerreißt mit seinem Speer ihr Kampfkleid, sie zieht ihr Schwert und zerbricht mit einem Schlag seinen Speer. Sie sieht schließlich ein, daß sie einem Kampf mit Sohrāb nicht gewachsen ist und versucht, zur Burg zurückzuffliegen. Sohrāb holt sie aber ein und nimmt ihr den Helm weg. Da erst sieht Sohrāb, daß sein Gegner nicht ein Mann, sondern ein schönes Mädchen ist. Gordāfrīd verfällt auf eine List und sagt zu Sohrāb: "Es ist nicht schön, wenn deine Soldaten merken, daß du dir im Kampf mit einem Mädchen so große Mühe geben mus-

¹⁾ Vgl. Nöldeke, Das iranische Nationalepos, S. 59.

Siyāvūš - da sie ihn für sich haben möchte - eine von ihren noch unreifen Töchtern (Sch. 12c/258) zur Frau zu geben.

b. Einwilligung des Vaters und Selbstwahl

Wenn ein Mädchen mündig wurde, war es das Recht und die Pflicht des Vaters, sie mit einem frommen Manne zu vermählen. War der Vater gestorben, fällt diese Entscheidung sein ältester mündiger Sohn oder ein Vormund, welcher vom Vater selbst oder vom Gericht bestellt worden war ¹⁾.

Das Mädchen bedurfte also zur Heirat der Einwilligung des Vaters ²⁾ oder dessen Stellvertreters. Diese Regel wurde aber auch oft gebrochen. Das Mädchen konnte sich auch weigern, den Mann zu heiraten, den ihr Vater für sie gewählt hatte, und sie konnte ihren Gatten selbst wählen, insbesondere dann, wenn der Vater seine Pflicht, die Tochter rechtzeitig zu vermählen, versäumte.

In allen Fällen hatte das Mädchen Anspruch auf Nadelgeld und Erbschaft ³⁾. Es muß jedoch zugegeben werden, daß Heiraten, die aus einer Selbstwahl des Mädchens entstanden, allgemein als schlecht galten, und sie kamen auch mehr in spätsasanidischer Zeit vor, als die Frauen nach der sozialen Bewegung des Mazdakismus langsam zur Selbstständigkeit und Emanzipation drängten ⁴⁾.

Auch aus dem Schahname, wie uns die folgenden Beispiele zeigen, geht deutlich hervor, daß der Wille und die Neigung des Mädchens bei der Heirat nicht ganz ausgeschaltet waren: hier muß man zunächst als Beispiele Rūdābe, Sūdābe

1) Vgl. Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, S. 10. Ders., zSR I, S. 36 f.; II, S. 24. Vgl. weiter Rivayats, S. 193, 196 f.

2) Nach Xenophon mußte auch der Mann die Erlaubnis seiner Eltern einholen. Vgl. Rapp, R.u.S.d.Perser II, S. 107. Im Schahname kämpft Zāl zunächst um die Einwilligung seines Vaters und des Königs zu seiner Heirat mit Rūdābe. Vgl. S. 35, 37.

3) Vgl. Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, S. 10 f.; ders., zSR V, S. 10 f., 28, 38.

4) Vgl. Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, S. 18.

und Katāyūn nennen. Rūdābe lebt in einer Familie, in der die Töchter traditionell verachtet werden (vgl. S. 114). So ist es selbstverständlich, daß sie bei der Heirat keine Selbstwahl treffen kann. Sie lehnt aber alle ihre Bewerber, wie groß und würdig sie auch sind, ab und entschließt sich gegen den Willen ihres Vaters, Zāl zu heiraten (vgl. S. 33 ff.). Auch Sūdābe heiratet Kay Kāūs gegen den Willen ihres Vaters (vgl. S. 42).

Anders ist es bei Katāyūn, die sich, nach der Tradition der Familie, bei der Heirat einer beschränkten Selbstwahl erfreuen kann. Sie läßt sich dieses Recht nicht von ihrem Vater nehmen und macht davon gegen seinen Willen Gebrauch (vgl. S. 67) ¹⁾.

Als Bahrām Gūr um Ārzū, die Tochter des Edelsteinhändlers Māhyār wirbt, fragt Māhyār zuerst seine Tochter:

Sieh ihn (Bahrām Gūr) an, ob er Dir gefällt,
ob Du glücklich wirst, wenn Du zu ihm gehst. 2)

und zum Schluß fragt er sie noch einmal:

...
hast Du ihn gewählt, gefällt er Dir als Gatte? 3)

Auch Pīrān meint von seiner Tochter Ġarīre, daß sie nur den Mann heirate, der ihr gefalle (Sch. 12c/1426). Zu dieser Kategorie Mädchen gehören auch Tahmīne, Gordāfrīd, Manīze und Gordye. Doch so erfreulich auch solche Stellen sind, es sind alles Ausnahmefälle. Sonst werden auch im Schahname die Ehen geschlossen, ohne daß das Mädchen auch nur ein Wort zu sagen hat. Welche schlimmen Folgen solche Heiraten haben konnten, zeigt das Beispiel einer der Frauen des Xosrou I., der Tochter des Fürsten von Čāč, welche

1) Eine unbeschränkte Selbstwahl steht Parīčehre, der Tochter des Kūrang, zu; vgl. Garšāspnāme, 334 f., 346 f., 391, 641 f.

2) نگه کن بدو تا پسند آیدت؟ براوشوی سودمند آیدت؟

Sch. 35/1032.

3) پدرگفت با دختر ای آرزوی گزیدی، پسندی، تو اورا به شوی؟

Sch. 35/1049.

schauung von der Ehe zu erhalten und dieselbe als ein inniges Zusammenleben in Liebe und Frömmigkeit aufzufassen" ¹⁾.

Man schloß die Ehe also auch aus Liebe. Ein gutes Beispiel liefert uns wiederum Herodot, indem er über Masises und seine Frau erzählt ²⁾. Auch im Schahname ist oft die Liebe das Motiv zur Verhehelichung. Zu solchen Ehen gehören z.B. die zwischen Zāl und Rūdābe, Bīžan und Manīže, Goštāsp und Katāyūn und Xosrou und Šīrīn, in deren Geschichte wir eben höheren Anschauungen über die Ehe begegnen ³⁾.

3. Bedingungen der Ehe

a. Das Alter

Aus dem Schahname erfahren wir über das richtige Alter für die Verheiratung eines Mannes oder eines Mädchens nichts Genaues. Die Töchter des römischen Kaisers durften heiraten, sobald sie das richtige Alter erreichten (Sch. 14/217 f.). Die vier schönen Töchter des Müllers haben das richtige Alter schon überschritten (Sch. 35/486 f.). Wie alt sie sind, erfahren wir aber nicht. Das richtige Alter für die Verhehelichung eines Mädchens im alten Iran ist nach dem Vendidad 14:15 das vollendete fünfzehnte

- 1) Vgl. Geiger, OK, S. 242. So auch Humbach über Y. 53: 3-4: "Aus keiner anderen Gathastelle spricht eine so hohe Moral wie aus den Strophen 3 und 4, in denen Zarathustra die Bereitschaft der Ehegatten zu gegenseitiger Pflichterfüllung als wichtigste Grundlage einer guten Ehe bezeichnet". Vgl. Humbach, Die Gathas des Zarathustra, II. Band, S. 94.
- 2) Herodot IX, 108 ff.; Rapp, R.u.S.d.Perser II, S. 110; Spiegel, EA III, S. 681.
- 3) Vgl. Sch. 7/366-369; 14/270. Im Garšāspnāme nimmt sich Pāričehre aus Liebe zu ihrem Mann Ġamšīd, der von Zāhḡāk verfolgt wird und sich von ihr trennen muß, das Leben. Vgl. Garšāspnāme, S. 710 ff.

Lebensjahr ¹⁾. Dies wurde nach Einbruch des Islam unter den Parsen und ihren Glaubensgenossen im Iran auf dreizehn und für die Verlobung auf neun Jahre reduziert ²⁾.

Mit fünfzehn Jahren wurden auch die Knaben mündig (Yt. 8: 14). Das Idealalter für die Verheiratung eines jungen Mannes dürfte jedoch um einige Jahre höher gelegen haben als das des Mädchens ³⁾. Einen Altersunterschied zwischen Ehegatten gab es gewiß, aber der durfte nicht sehr groß sein. Als häßlich und unsittlich wurde es angesehen, wenn ein alter Mann ein junges Mädchen oder ein junger Mann eine alte Frau heiratete ⁴⁾. Im Schahname heiratet der ältere Sohn des Ferīdūn die älteste Tochter des Königs Sarv, der mittlere die mittlere und der jüngste die jüngste. Darüber hinaus war es auch Sitte, daß man zuerst das ältere Mädchen verheiratete. Ġarīre, Farangīs und Katāyūn sind älter als ihre jeweiligen Schwestern und heiraten zuerst. Auf diese Sitte nimmt man noch heute in Persien Rücksicht. Doch es kommen auch Fälle vor, die eine solche Regel aus manchen Gründen unbeachtet lassen. So heiratet nach dem Schahname Xosrou I. die jüngste unter den fünf Töchtern des Kaisers von Čīn (Sch. 41/2169 ff.), die sogar nach Aussage der Mutter noch unreif ist (2235). Der Grund dafür ist aber der, daß die anderen Töchter dieses Kaisers von Sklavinnen abstammen. Auch Sūdābe versucht,

- 1) Vgl. weiter Geiger, OK, S. 240; Spiegel, EA III, S. 677; Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, S. 10. Das fünfzehnte Lebensjahr ist zugleich für beide Geschlechter im alten Iran das Idealalter (vgl. Hadōxt Nask 2,9; Yt. 8:13, 14; Y. 9:5. Vgl. auch Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 170). Dieses Idealalter reduzierte sich in islamischer Zeit für Mädchen auf vierzehn Jahre. Hier zwei Beispiele aus dem Dīwān von Ḥāfez:

چارده ساله بتی چابک و شیرین دارم که بجان حلقه بگوش است مه چاردهش
می دوساله و معشوق چارده ساله همین بسست مرا صحبت صغیر و کبیر

- 2) Vgl. Rivayats, S. 193.
- 3) So Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, S. 10: "... - der Mann gilt vom vollendeten 20. Lebensjahr an für heiratsfähig - ...".
- 4) Vgl. Māraspandan A 152.

ihren Liebhaber bei sich im Königsharem versteckt (Sch. 41/1073).

Zu den Bedingungen der Ehe gehörten nicht allein das richtige Alter und die Einwilligung des Vaters. Eigentliche Hindernisse ergaben sich aus den damaligen sozialen Verhältnissen, in denen die Familien lebten. Dazu gehörten Religion, Stand, Abstammung und Vermögen.

c. Religion

Die Zarathustrier mußten ihre Ehepartner unter ihren Glaubensgenossen suchen. Diese Regel, die das Volk streng beachten mußte, wurde dagegen von den oberen Schichten, insbesondere den Königen, oft gebrochen. Wir haben schon gesehen, daß viele von ihnen, sei es aus Gründen der Ranggleichheit oder der Politik, ihre Gemahlinnen aus den benachbarten Königsfamilien nahmen. Diese Mädchen hatten einen anderen Glauben als ihre Gatten. Verzichtete nun ein solches Mädchen von vornherein auf das Recht, die legitime Frau zu sein, so konnte der König eine Auseinandersetzung mit den Geistlichen vermeiden und brauchte um seine Popularität beim Volk nicht zu fürchten. Das war aber durchaus nicht immer der Fall ¹⁾. Manchmal heirateten diese Königstöchter nur unter der Bedingung, die legitime Frau zu sein, ja sogar ihren Glauben beibehalten zu dürfen. Solche Fälle führten zu ernststen Konflikten mit den Geistlichen und dem Volk. Man fürchtete vor allem, daß der König unter dem Einfluß seiner Frau oder später sein nach der Erziehungsmethode seiner Mutter aufgewachsener Thronfolger dem Land und der Religion Schaden zufügen könnte (Sch. 12c/3597 f., 3600 f., 3635). Daß diese Befürchtungen nicht so ganz unbegründet waren, zeigen folgende Beispiele aus dem Schahname:

Xosrou I. hatte einen Sohn von einer Christin, der - so seltsam es auch klingen mag - den Glauben seiner Mutter

1) Es entspricht also nicht ganz der Tatsache, wenn Theophyl. 5, 13, behauptet: "Die persischen Könige hatten zu allen Zeiten Fremde als Concubinen, aber nicht als wirkliche Gemahlinnen." Zitiert nach Spiegel, EA III, S. 500, Anm. 3.

annahm ¹⁾. Er stellte sich an die Spitze eines römischen Heeres gegen seinen Vater und wurde getötet (Sch. 41/730 ff.). Xosrou anderer Sohn und Thronfolger Hormozd war unter den Priestern wegen seiner fremdländischen Mutter - sie war eine Tochter des Kaisers von Čin - nicht beliebt (Sch. 42/184 f., 1690).

Xosrou II. heiratete eine Christin namens Šīrīn. Unter römischem Druck und unter dem Einfluß seiner christlichen Gemahlin Šīrīn (vgl. S. 86 ff.) ging er so weit, daß er - so geht es unzweideutig aus dem Schahname hervor - im Verdacht stand, insgeheim Christ geworden zu sein ²⁾.

Mißtrauen gegenüber andersgläubigen Ausländerinnen finden wir auch im mythologischen Teil des Schahname. Wir erinnern noch einmal an das Zögern Manūčehrs und Sāms bezüglich der Heirat des Zāl mit Rūdābe, einem Nachkömmling des Žaḥḥāk (vgl. S. 35), und an die Worte des Siyāvūš:

Lieber jammere ich reinen Herzens,
als daß ich mir eine Frau von den Feinden nehme. 3)

d. Stand und Vermögen

Im alten Iran gab es keine Kasten, sondern, wie schon erwähnt, Stände: Krieger, Priester und den dritten Stand, bestehend aus Bauern, Hirten, Handwerkern und Kaufleuten. Die Stände durften zwar untereinander heiraten; praktisch geschah dies aber wegen der Wichtigkeit, welche man der Ranggleichheit ⁴⁾, Herkunft ⁵⁾, dem Vermögen und anderen

1) Wie bestürzend das für Xosrou I. war, zeigt die Stelle Sch. 41/815 ff., 835 f.

2) Vgl. Sch. 43/2124 ff., 3451; vgl. auch Spiegel, EA III, S. 501; ebenso Hansen, Die Krone im Šāhname, S. 13.

3) که من بردل پاک شیون کنم به اید که از دشمنان زن کنم

Sch. 12c/268.

4) Vgl. Spiegel, EA III, S. 679.

5) Eine edle Herkunft (nežād, gohar) ist nach dem Schahname neben honar (= Tüchtigkeit, Tugend) das Wichtigste, was ein Mensch haben konnte. Bei jeder Handlung fragte man den Partner eifrig danach oder man gab die eigene Herkunft stolz an. Hier nun die Stellen, die für unseren Zweck wichtig sind: Sch. 6/56 f.; 12c/59 f.; 41/2186 f.

Bei seinen Glaubensgenossen in Persien (heute etwa 20.000) ist es erlaubt, daß der Mann eine zweite Frau nimmt, wenn die erste kinderlos geblieben ist ¹⁾. Umgekehrt ist es bei den heutigen Parsen in Indien (etwa 100.000), die in strenger Einehe leben, was nach Ansicht Bartholomaeas "nicht so sehr auf ethische, als vielmehr auf wirtschaftliche Gründe zurückzuführen" ²⁾ ist. Diese strenge Monogamie sowie ihre lockerere Form bei ihren Glaubensgenossen in Persien sind eine spätere Erscheinung. Die Ehe war im vorislamischen Iran, wie im Schahname deutlich gezeigt wird und wie es die Werke der griechischen und römischen Schriftsteller bezeugen ³⁾, polygam, oder, genauer ausgedrückt, polygyn, und zwar ohne irgendeine Beschränkung, d.h. jeder konnte entsprechend seiner Neigung und seinen finanziellen Verhältnissen soviel Frauen heiraten, wie er wollte. In der Praxis verwirklichte sich dies nur im Leben der reichen Adligen, Feudalen und reichen Kaufleute ⁴⁾. Der gewöhnliche Mann, so wie auch heute in islamischen Ländern, war gewiß finanziell nicht in der Lage, mehr als eine Frau zu ernähren.

Nach Strabo soll es bei den Medern nicht nur die Polygynie, sondern auch teilweise die Polyandrie gegeben haben. Er behauptet weiter, daß auch die in den Bergen wohnenden Meder diese beiden Formen ausübten, wobei jedoch - ob es sich nun um Polygynie oder Polyandrie handelte - nicht

1) Vgl. Rivayats, S. 204. Vgl. auch Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, S. 12.

2) Vgl. Bartholomae, a.a.O., S. 12.

3) Vgl. Herodot I, 135; III, 69, 88. Vgl. auch Rapp, R.u.S.d.Perser II, S. 108, und Spiegel EA III, S. 677, wo Strabo, Ammian und Agathias zitiert werden. Ausführlicher bei Geiger, OK, S. 247 ff. Vgl. auch weiter Anm. 4.

4) Plutarch (Artax. 27) gibt die Zahl der Frauen im großköniglichen Harem mit 360 an. Nach dem Schahname hat Bahrām Gūr 930 (Sch. 35/947), Xosrou I. 70 (Sch. 41/1070) und Xosrou II. 12.000 (Sch. 43/3915; so auch Tabari I, S. 616) Frauen. Hamza (S. 60) schreibt Xosrou II. 3000 Freie und 12.000 Sklavinnen für Singen, Zeitvertreib und andere Dienste zu. Diese Zahlen sind jedoch fast alle übertrieben.

weniger als fünf Ehepartner genommen werden durften ¹⁾.

Außer dieser Nachricht über Polyandrie gibt es nichts, was dies bestätigen könnte.

Dagegen gab es eine Art Zwischenehe, die mit Polyandrie nicht verwechselt werden darf:

Ein Ehemann konnte seine Hauptfrau - und so auch selbstverständlich seine Nebenfrau(en) - für einige Zeit (über die Dauer wissen wir nichts), auch gegen ihren Willen, durch einen mündlichen Vertrag einem anderen Mann geben oder besser gesagt 'leihen'. Für die Zeit der Zwischenehe war der 'Zwischen'-Ehemann ihr Vormund, und er mußte für ihren vollen Unterhalt sorgen. Die Kinder einer solchen Zwischenehe gehörten nicht etwa ihrem Vater, sondern dem Haupt-Ehemann ²⁾. Der wichtigste soziale Zweck dieser Heirat ist es, einem Glaubensgenossen, dessen Frau gestorben ist und der kleine Kinder hat, oder einem, der finanziell nicht imstande ist, die Kosten der Verheiratung zu tragen, ja einem, der kein Mädchen findet (ich komme hierauf noch zurück), zu helfen. Daraus kann man schließen, daß die Zwischenehe nur im Volk, wo praktisch nur die Einehe herrschte, vorkam. Bartholomae versichert uns aber, daß diese Form der Ehe auch in adligen Kreisen, also in jenen Kreisen, in denen jeder Mann mehrere Frauen hatte und in dieser Hinsicht keine soziale Notwendigkeit bestand, vorkam ³⁾. Wie ist das zu erklären? Nach den Regeln der Zwischenehe mußte der Adlige, der seine Hauptfrau einem anderen geliehen hatte, das Kind aus dieser Zwischenehe als sein eigenes anerkennen. Das ist höchst zweifelhaft. Sowohl das Schahname als auch andere Quellen zeigen unzweideutig, daß die physiologische Abstammung vom Vater für die Nachkommenschaft sehr wichtig war. Für

1) Vgl. Spiegel, EA III, S. 677; Rapp, R.u.S.d.Perser II, S. 108; Nyberg, RAI, S. 319.

2) Vgl. Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, S. 14 ff.; vgl. dazu Bartholomae, zSR I, 29 ff., 36 ff.

3) Vgl. Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, S. 15.

den armen Bauern, der, von sozialer Not gedrängt, mehr an eine Arbeitskraft dachte als an eine Nachkommenschaft, die seine Linie legal fortsetzte, war das Problem ohnehin von selbst gelöst. Diese Notwendigkeit bestand jedoch nicht für einen Aristokraten. Dessen Hauptsorge war es, in erster Linie viele legitime Söhne zu haben, damit sie seine Linie fortsetzten und die Erinnerung an ihn und seinen Namen nach seinem Tode wachhielten. Darum bezweifle ich, daß die Zwischenehe in dieser Form unter Adligen je existiert hat. Ein Adliger konnte gewiß nicht seine Hauptfrau einem anderen Adligen leihen. Sicherlich aber haben sie ihre Nebenfrauen wie auch Sklavinnen, nicht aus irgendeiner sozialen Not heraus, sondern aus sexueller und moralischer Verderbtheit - was gerade für die Adligen der spätsasanidischen Zeit kennzeichnend war - einander geschenkt, geliehen, ja sogar ausgetauscht.

Diese herrschende Klasse hat das Volk ständig ausgebeutet. Sie nahmen nicht nur Hab und Gut des Volkes, sondern auch dessen Frauen. Die Töchter der dritten Klasse kamen in den Harem der Grundbesitzer und der Adligen. Dies hat - so ist es aus dem Schahname ersichtlich - spätestens mit Bahrām Gūr angefangen. Über ihn selbst erfahren wir aus dem Schahname, daß er sich oft von seinen Gefolgsleuten auf der Jagd entfernte und in irgendein Haus schlich. Er wollte gewiß nicht die Sorgen des Volkes persönlich anhören, sondern suchte seine amourösen Abenteuer. Er besaß jedoch die Liebenswürdigkeit, seine Peitsche an der Tür des Hauses, in dem er sich aufhielt, hängen zu lassen (Sch. 35/1054). So wußten seine Gefolgsleute, wo sich der König aufhielt (Sch. 35/1063). In Wahrheit bedeutete dieses Zeichen, daß aus dem betreffenden Haus ein oder mehrere Mädchen in den königlichen Harem mußten. Seine Gier nach dem Besitz von Frauen war selbst für seine Gefolgsleute äußerst unangenehm (Sch. 35/941-953). In diesem Zusammenhang ist an die hohe Zahl der Frauen im Harem der Großkönige zu erinnern, wenn sie auch übertrieben überliefert worden ist (vgl. S. 156, Anm. 4). Die große Zahl der Frauen in adligen

Häusern ist immer von einheimischen und ausländischen Quellen bestätigt worden. Kein Wunder also, daß sich bei dem unter schlechten ökonomischen Verhältnissen leidenden Volk auch ein Mangel an Frauen bemerkbar machte. Nur aus diesen Nöten, d.h. aus Mangel an Frauen und aus ökonomischen Gründen, läßt sich die spätere Erscheinung der Zwischenehe unter dem Volk erklären. Mangel an Frauen und ökonomische Misere müssen unter Kavād (488-531) ihren Höhepunkt erreicht haben und dienten Mazdaks Sozialethik als Ausgangspunkt und Grundlage. Dies allein - und nicht etwa Mazdaks religiöses Lehrsystem - setzten seine Sozialrevolution in Bewegung. Gerade die Existenz dieser Zwischenehe - wenn wir sie als eine Folge der sozialen Notlage verstehen wollen - gibt uns für das Verstehen der Idee der Weibergemeinschaft in Mazdaks sozialer Ethik einen Schlüssel.

Ich möchte hier keineswegs ausführlich auf die Lehre Mazdaks und seine Geschichte eingehen. Da aber die soziale Bewegung Mazdaks für die Frauenfrage in der sasanidischen Zeit von großer Bedeutung ist, beschäftige ich mich nur mit dem Wesentlichen, und zwar nur im Rahmen des Schahname¹⁾:

'Mazdak verkündete in Anwesenheit von König Qobād und dem Thronfolger Kasrā (Xosrou I.) sowie dreitausend Mazdakiten seine Lehre. Danach gibt es fünf Dämonen: Neid (rašk), Haß (kīn), Zorn (xašm), Bedürfnis (niyāz) und Habsucht (āz). Wenn die Menschen über diese dämonischen Mächte die Oberhand gewinnen könnten, wäre ihnen der Weg Gottes erkennbar. Die Hindernisse, welche den Menschen zu diesem Ziel im Wege stehen, oder besser gesagt, die Mittel, welcher

1) Die Geschichte des Mazdak und Mazdakismus und deren Quellen sind von vielen europäischen Gelehrten behandelt worden. Hier nur einige Arbeiten: Nöldeke, Th., Tabarī, S. 455-467 (s. Literaturverzeichnis); Christensen, A., Le règne du roi Kavadh I et le Communisme mazdakite, Kopenhagen 1925; Altheim, F., Ein asiatischer Staat, S. 189 ff. (s. Literaturverzeichnis); Klima, O., Mazdak, Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien, Prag 1957.

sich die fünf Dämonen bedienen, um in die Menschen Eingang zu finden, sind ungerecht verteiltes Eigentum (x^vāste) und das Weib (zan). Zunächst müssen die Menschen diese beiden gerecht unter sich verteilen!' (Sch. 40/274 ff.) ¹⁾

Die Stunde des Gegenschlags war für das Volk gekommen. Es plünderte nun auf seine Weise die Häuser und die Güter des Adels und nahm sich dessen Frauen. Der Erfolg der Mazdakiten dauerte jedoch nicht lange an. Obwohl Mazdak am Anfang bei König Kavād und einer kleinen Zahl fortschrittlicher Adelsangehöriger große Zustimmung fand und seine Anhängerschaft unter dem Volke groß war, hatte er doch zwei bedeutende Gegner, nämlich die Adligen, an deren Spitze den Thronfolger, und die zarathustrische Kirche. Auch dies zeigt das Schahname deutlich (Sch. 40/283 ff.).

Als Qobād, freiwillig oder unter Druck, Mazdak fallen ließ und sich zur anderen Seite bekannte, mußte Mazdak sich eigentlich auf einen offenen Kampf vorbereiten. Das hätte er auch gewiß getan, wenn er dazu die Gelegenheit gehabt hätte. Er würde seine Anhänger mobilisiert haben, aber gerade davor hatten seine Gegner Angst. Sie hatten einmal diese Macht bei den Plünderungen der Mazdakiten gespürt und wußten sehr gut, daß sie, wenn es so weiterging, dem Volk keinen Widerstand mehr entgegensetzen konnten. Nach dem Schahname stellt man den Führern der Mazdakiten, 3.000 an der Zahl ²⁾, eine Falle. Man lockt sie in

- 1) Die Weibergemeinschaft kannten schon früher die Massagenen, Nasamonen, Auser und Agathyrser (vgl. Herodot I, 216; IV, 104, 172, 180). Interessant ist die Aussage Herodots (IV, 104) über die Agathyrser: "Sie leben in Weibergemeinschaft, damit alle miteinander verwandt und verschwistert seien und kein Neid und keine Zwietracht aufkommen könnten." Das ist die simple und auf Weibergemeinschaft beschränkte soziale Doktrin Mazdaks, die unter den o.a. Völkern schon früher praktiziert wurde.
- 2) Mit der runden Zahl 3.000 (es mögen vielleicht mehr oder weniger gewesen sein) ist nicht seine gesamte Anhängerschaft gemeint, sondern nur deren Elite, bestehend aus Geistlichen und Adligen. Im Schahname heißen diese auch saran (Führer - Sch. 40/276) und nāmvar (berühmt - Sch. 40/339). Die übrigen, jene große Zahl seiner Anhänger, auf deren Konto die Plünderungen gehen, werden anūh (Masse - Sch. 40/239) genannt.

einen Garten, wo die Henker sich in Gräben versteckt halten. Nachdem man sie alle getötet und an den Füßen an Bäumen aufgehängt hat, sagt Xosrou zu Mazdak, er solle in den Garten gehen und die Frucht seiner Arbeit betrachten. Mazdak, der die spottenden Worte ernst nimmt, macht ohne Bedenken die Tür des Gartens auf. Sobald er das entsetzliche Bild sieht, kommt er von Sinnen. Daraufhin wird auch er aufgehängt (Sch. 40/341 ff.).

Wie es im einzelnen geschehen sein mag, so zeigt doch diese Legende deutlich, daß man die gesamte Führerschaft der Revolution durch List und geheime Verschwörung beseitigt hat.

Mit dem Massaker an den Mazdakiten im Jahr 528/529 ¹⁾ zog man einen Schlußstrich unter den mazdakitischen Aufstand, doch die Wirkung und Spuren dieser in der Geschichte des Altertums beispiellosen Bewegung sozialistischer Art blieb durch Jahrhunderte hindurch bestehen und zeigte sich auch im islamischen Iran in verschiedenen Sekten wieder. - Mazdaks Lehre erschütterte die soziale Struktur der spätsasanidischen Gesellschaft, indem sie die alte aristokratische Ordnung in allen ihren Aspekten in Frage stellte. Allen Bemühungen, die alte soziale Ordnung wieder herzustellen, war nur ein Scheinerfolg beschieden, da diese aristokratische Sozialordnung durch Mazdak ihren Glanz für immer verloren hatte und vom Volk nicht mehr ernst genommen werden konnte. Der Bruch mit der alten sozialen Ordnung brachte zwangsweise eine Änderung des Familienlebens, so auch des Ehegesetzes zugunsten der Frau, mit sich.

- 1) Vgl. Widengren, Die Religionen Irans, S. 310. Über das Datum dieses Ereignisses sind sich die Quellen nicht einig. Nach einigen geschah dieses in der Regierungszeit Kavāds, nach anderen Quellen unter Xosrou I (531-579). Wir brauchen uns nicht unbedingt für eine bestimmte Meinung zu entschließen. Vielleicht wurde der Vernichtungsprozess tatsächlich in zwei Phasen vollzogen, nämlich: erst vernichtete man die Führer der Mazdakiten einschließlich Mazdaks in den letzten Jahren der Regierungszeit Kavāds, also in den Jahren 528/529. Dann, ein paar Jahre später, sobald Xosrou I. die Macht ergriff, setzte man die Verfolgung im Volke fort. Vgl. auch S. 160, Anm. 2.

(Die Frau im sasanidischen Recht, S. 16). Diese Wissenschaftler mögen mit ihrer Beweisführung recht haben; wenn sie aber diese Erscheinung als unsittlich, anstößig und beleidigend verurteilen, dann sind sie, wie die früheren Missionare, in ihren eigenen Vorstellungen über Ehe und Moral hängengeblieben. Denn gerade dann, wenn wir beweisen, daß die Heirat zwischen Mitgliedern der Kernfamilie im alten Iran ein religiöses Werk war, dann müssen wir auch zugeben, das sie damit nichts Unsittliches begingen. (Ich habe vorher diese Form der Heirat Inzest genannt, weil ich keinen anderen Terminus dafür gefunden habe und die Bezeichnung 'Geschwisterehe' hier einfach nicht ausreichend ist).

Gegen diese Ansicht haben sich die Parsen aus Überzeugung oder um sich und ihre heiligen Schriften von dieser 'Unsitte' - damit begehen sie den gleichen Fehler - zu distanzieren, gestellt ¹⁾. H. Hübschmann hat sich in seinem Aufsatz "Über die persische Verwandtenheirath" gegen eine Deutung des avestischen Terminus "x^vaētvadatha" als "Verwandtenheirat" (gemeint ist hier die Heirat zwischen Mitgliedern der Kernfamilie) ausgesprochen. Dagegen führt er aber in demselben Aufsatz, S. 310 f., zwei weitere Zeugnisse zweier armenischer Autoren an und bekräftigt damit die griechischen Berichte über den Inzest im alten Iran.

Daß von dieser Form der Heirat im alten Iran auch religiöse Schriften Zeugnis geben, ist jedenfalls nicht zu leugnen. Wir lesen schon im Ardāi Virāz Nāmak, daß Ardāi Virāz sieben Schwestern hatte, die ihm als Frauen dienten ²⁾.

Wir haben außerdem viele mythische Motivierungen für den Inzest. Dāstān i Dēnīk, Kap. VIII, überliefert uns den Mythos des Inzestes zwischen den Geschwistern Yima und

1) So einer ihrer Wortführer: Dastur Peshotan Sanjana, Next-of-kin-marriages in old Irān, London 1888 (vgl. Hübschmann, Ueber die persische Verwandtenheirath, in: ZDMG 43/1889, S. 308.).

2) Vgl. Ardāi, Kap. 2, 1, 3.

Yimak. Es heißt dort:

"Und die Verwandten-Ehe ist ein solches Wunder, daß es über Yim geoffenbart ist, daß, als der Glücksglanz der Herrschaft von ihm ging, er zusammen mit seiner Schwester Yimak aus der Versammlung Dahaks, der Menschen, der Dämonen und Pairiken, floh und sich zur Einschließung am Meere begab. Jene suchten sie in der Hölle, aber fanden sie (dort) nicht. Andere suchten sie unter den Menschen, im Wasser, auf der Erde, und unter dem Vieh, und unter den Pflanzen, und auf den Bergen, und in den Gauen, aber sie fanden sie nicht. Da brüllte Ahriman: "Ich denke, daß Yim sich in der Einschließung am Meere befindet". Und ein Dämon und eine Pairika, die anwesend waren, (sagten): "Wir gehen fort und suchen Yim". Und sie liefen fort und begaben sich hinweg. Und als sie zu jener Einschließung kamen, wo Yim war - diese Einschließung war am Wasser des Tir - sagte Yim: "Wer seid Ihr?" Und sie sagten: "Wir sind genau so wie du, der du aus den Händen der Dämonen entflohen bist, genau so sind auch wir aus den Händen der Dämonen entflohen, und sind ferner allein. Du aber, gib mir diese deine Schwester zur Frau, damit ich meinerseits dir diese (Frau) hier gebe!" Und deswegen, weil Yim den Dämon nicht als von einem Menschen verschieden erkannte, nahm er die Pairika als seine eigene Frau und gab dem Dämon seine Schwester zur Frau. Von Yim und jener Pairika wurden der Bär, der Affe und der Gandarw und die Leute mit Ohren auf der Brust erzeugt (1), und von Yimak und jenem Dämon wurden die Schildkröte, die Katze, der Falke, der Frosch, der Kornwurm und viele andere schädliche Tiere erzeugt. Yimak sah ein, daß jener Dämon böse war und daß es notwendig war, zu versuchen, gegen ihn schnell ein Mittel zu finden (?). Als Yim und jener Dämon Wein getrunken hatten, vertauschte sie ihren eigenen Platz und ihr Lager gegen jene der Pairika. Als Yim kam, war er betrunken und ohne es zu wissen, schlief er mit Yimak, die seine Schwester war. (Damit) war die Guttat der Verwandten-Ehe zu einer festgesetzten Norm geworden und viele Dämonen wurden zerschlagen und starben, und diejenigen, die sich unter den übrigen befanden, liefen fort und stürzten zurück in die Hölle." 2)

Das mythische Beispiel für den Inzest eines Sohnes mit der Mutter ist die Verbindung des Gayōmart (Prototyp des Menschen) mit der Mutter Erde, Spandaramat (vgl. S. 17), wodurch das erste Menschenpaar, Mašyē und Mašyānē, gezeugt wurden. Der Inzest zwischen den Kindern dieses ersten Menschenpaares bis zur 7. Generation ist wiederum ein Beispiel für Inzest zwischen Geschwistern (vgl. S. 17 f.).

1) Das entspricht der Sage von Adam und Lilith.

2) Vgl. Dastān i Dēnīk, Kap. VIII, zitiert nach Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 277 f.

Ein anderes Beispiel sowohl für Inzest mit der Mutter als auch mit der Schwester ist jene Mythologie, welche uns Eznik überliefert. Nach dieser zeugt Öhrmazd die Sonne (durch Inzest mit seiner Mutter) und den Mond (durch Inzest mit seiner Schwester). Andere Mythen erzählen auch vom Inzest zwischen Öhrmazd und seiner Tochter, wodurch die Sterne gezeugt wurden. All diese Mythen sind jedoch zervanistisch ¹⁾.

Auch islamische Quellen berichten vom Inzest im alten Iran ²⁾. Wir beschränken uns hier auf das Schahname. Ein Beispiel aus dem Schahname für den Inzest mit der Schwester ist die Ehe zwischen Bahrām Čübīn und Gordye, worüber es jedoch keine deutliche Aussage gibt (vgl. S. 80). Auch Siyāvūš hätte seine Schwester (Sch. 12c/221-223, 293 f., 306, 319) oder eine Tochter seines Vaterbruders (12c/224, 233-234) heiraten können. Der Grund für seine Ablehnung war ein anderer als der des Inzestes (vgl. S. 137) ³⁾. Für Inzest mit der Mutter können wir aus dem Schahname kein Beispiel liefern. Dagegen haben wir in der Heirat Bahmans mit Homāy ein gutes und einwandfreies Beispiel für Inzest mit der Tochter. Es heißt dort:

"Der Vater nahm sie ihrer Schönheit wegen;
der Religion zufolge, die man Pahlavi nennt." ⁴⁾

- 1) Vgl. Nyberg, RAI, S. 385; Widengren, Die Religionen Irans, S. 288 f.; Widengren kommt zum Schluß zu dem Ergebnis, daß die Sitte des Inzestes erst unter den Medern geläufig war, und die Perser haben "die Verwandtschaftsehe zunächst nicht gekannt, sondern von den Medern übernommen". Vgl. Widengren, a.a.O., S. 290. Hierüber zunächst bei Rapp, R.u.S.d.Perser II, S. 112 f. In seiner Schlußfolgerung nennt er jedoch den Ursprung dieser Sitte nicht zervanistisch, sondern nur allgemein "eine altiranische Sitte".
- 2) So z.B. Tarīx-e Sīstān, S. 33, und Iḥyā'al-Mulūk, S. 19, in denen jedoch die Sīstānīer eine Ausnahme machen!
- 3) Ein anderes Beispiel für Inzest ist die Heirat zwischen Irağ und Mahāfrīd, eine Tochter seines Bruders Tūr (vgl. S. 30).

- 4) پدر در پذیرفتن از نیکوی بدان دین که خوانی همی پهلوی

Sch. 16/167.

Wir können annehmen, daß der islamische Dichter - wenn er auch kein Fanatiker ist - den Inzest persönlich als anstößig empfand. Daß er es aber trotzdem, ohne sein Empfinden zum Ausdruck zu bringen, überliefert, beweist einerseits, wie streng er sich an die Vorlage hielt und andererseits seine Toleranz gegenüber anderen Religionen, ja anders Denkenden schlechthin.

Welches sind nun die Gründe, auf die die Endogamie, Verwandtenheirat und der Inzest im alten Iran zurückzuführen sind? Einmal ist es Stammes- und Familienstolz. Man bevorzugt seinen eigenen Stamm, aber vor allem seinen eigenen Klan und die eigene Familie ¹⁾ bis zur Kernfamilie. Zum anderen dachte man an die Reinheit des Blutes, und zwar nicht nur psychisch (Stammes- und Familienstolz), sondern auch physisch. Hinzu kommt noch ein dritter Grund, nämlich ein ökonomischer. Man wollte durch den Inzest verhindern, daß das Eigentum verstreut wurde. Sind unsere Argumente richtig, dann haben wir allen Grund anzunehmen, daß Inzest mehr unter höheren Gesellschaftsklassen vorkam, vor allem in königlichen Familien ²⁾.

- 1) Vgl. Spiegel, EA III, S. 553, 678.

- 2) Hier einige Beispiele von Inzest zwischen iranischen Königen: Kambyzes II. (530-522) heiratete seine beiden Töchter Atossa und Roxane (Herodot III, 31, 88); Dareios II. (423-404) hatte seine Schwester Parysatis zur Frau. Sie hatte später ein Verhältnis mit ihrem Sohn Kyros d.J. Artaxerxes (404-359) heiratete seine beiden Töchter Atossa und Amestris (Plutarch, Artax. 23). Dareios III. (336-330) hatte ebenso seine Tochter Stateira zur Frau (Plutarch, Artax. 30).

IV. Die Stellung der Frau im ehelichen Leben

1. Die zwischenpersönlichen Beziehungen und gegenseitigen Pflichten in der Familie

a. zwischen Ehemann und Ehefrau

Entsprechend der damaligen Erziehung und der untergeordneten Rolle der Frau gegenüber dem Mann mußte die Frau sich ihrem Mann gehorsam und unterwürfig zeigen und ihn respektvoll behandeln ¹⁾. Dann gehörte sie zur Kategorie der guten Frauen. Zur Kategorie der schlechten Frauen gehörten jene, die diese Eigenschaften nicht zeigten und darüber hinaus ihren Mann betrogen, erniedrigten, verfluchten, beschimpften, beraubten, ihm keine Antwort schuldig blieben, eine böse Zunge hatten, weinten und sich das Gesicht zerkratzten ²⁾. Das zeugt deutlich davon, daß die männliche Gesellschaft mit Hilfe der von dem Mann vorgeprägten, klassifizierten und religiös gefärbten Moral der Frau die allerletzten Waffen wegzunehmen strebte, um sie dem Mann hilflos auszuliefern. Dagegen hören wir von den guten oder schlechten Eigenschaften eines Ehemannes kaum etwas. Im Qābūsname, Kap. 26 (Ed. Yūsofi, S. 130 f.) werden den Ehemännern einige Ratschläge gegeben, wie sie ihre Frauen behandeln müssen: der Ehemann soll vor allem seine Frau nicht eifersüchtig machen und sich ihr gegenüber nicht geizig zeigen. Behandelt er sie so, so kann der Mann sich mehr auf sie verlassen als auf seinen Vater, seine Mutter oder seine Kinder. Behandelt er sie aber nicht so, so ist sie ihm gefährlicher als tausend Feinde.

Wir kommen nun zu den Beziehungen zwischen Frauen des gleichen Mannes. Hier waren oft Konflikte und Rivalitäten unvermeidbar, insbesondere dann, wenn der Mann mehrere pri-

viligierte Frauen hatte. Es konnte sein, daß der Mann eine unter ihnen auf Grund ihrer Schönheit, Fruchtbarkeit, oder ihres Reichtums und Familienstandes wegen den anderen vorzog, und so konnte es schon zu Feindseligkeiten kommen, bzw. zu Zauberei, Mord und Selbstmord.

Ardāi Virāz, der auf seiner Reise durch die Hölle mehr als alles andere sündige Frauen sieht, erkennt auch darunter welche, die sich in der Welt mit Zauberei und Gift beschäftigten ¹⁾. Nach dem Schahname vergiftete Šīrīn ihre Konkurrentin Maryam, die von Xosrou II. allen anderen vorgezogen wurde, und es gelang ihr dann nach einem Jahr, ihre Stelle bei Xosrou einzunehmen (Sch. 43/3600-05, vgl. S. 86).

Es gab natürlich auch Mittel, gegen solche Konflikte anzugehen oder diese zumindest zu reduzieren, z.B. wenn der Ehemann geneigt war, seine Zuneigung zu gleichen Teilen zu vergeben. Es heißt zwar nach Herodot (III, 69), daß bei den Persern die Frauen abwechselnd ihren Gatten besuchten. Wir müssen aber annehmen, daß man bei dieser Regel mehr an eine sexuelle Abwechslung für den Ehemann gedacht hat.

(Über die sexuellen Beziehungen zwischen Ehepartnern siehe weiter unten S. 179 ff.). Außerdem konnte der Mann, menschlich gesehen, seine Frauen nicht gleichermaßen lieben und behandeln.

Ein anderes Mittel war, jeder Frau ein eigenes Haus einzurichten, was aber sehr selten vorkam. Die Frauen lebten meistens mit ihren Kindern in einem Haus; jede Frau konnte für sich ein oder auch mehrere Zimmer haben. Solche Einrichtungen kamen natürlich mehr unter sehr reichen Familien vor. Im Schahname hören wir einige Male von einem solchen Frauengemach (= šabestān, moškū, parde). Von Bahrām Gūr heißt es, daß er für seine 930 Frauen 100 solcher 'šabestāns' hatte (Sch. 41/1073).

Die Frauen wurden von Eunuchen oder alten Männern bewacht ²⁾.

1) Vgl. Sch. 35a/131, 570-71; Ardāi, Kap. 13; Yādgar 147, 148; Čand matn VI, 11.

2) Vgl. Ardāi, Kap. 26; 57; 62; 63; 70; 82; 83; 85.

1) Vgl. Ardāi, Kap. 35; 73; 76; 81; 84.

2) Nach dem Qabusname, Kap. 26 (Ed. Yūsofi, S. 131) muß der Frauenaufseher ein alter Neger mit entstelltem Gesicht sein.

Im Buch Esther (1;10) werden sieben solcher Eunuchen mit Namen genannt, die im Dienste der Frauen des Großkönigs Ahaschwerosch stehen. Im Schahname hören wir nur von einem, der den Šabestān des Kay Kāūs bewacht. Er heißt merkwürdigerweise Hīrbad (Sch. 12c/173 f.). Spiegel (EA III, S. 680) erklärt die ganze Einrichtung für ursprünglich nichttiranisch, sondern von Westen her eingeführt. Solche Einrichtungen, in dem Maße, wie oben kurz geschildert, konnten nur zum Leben der Könige gehören. In den meisten Familien, in denen es nur ein oder zwei Frauen gab, fehlten sie.

Zum Schluß dieses Abschnittes noch ein Wort über die Beziehungen einer Ehefrau zu ihren Schwiegereltern. Diese waren wegen des Generationsunterschiedes und der Ehrfurcht, welche die Eltern bei ihrem Sohn genossen, respektvoll und ehrfürchtig. Die Frau konnte aber auch, wie es auch heute noch geschehen kann, mit ihrer Schwiegermutter leicht in Konflikt kommen, was für die Schwiegertöchter die größeren Risiken mit sich brachte. Denn, wurde eine Ehefrau in einem solchen Konflikt von ihrem Mann unterstützt, hatten die Schwiegereltern nicht viel zu verlieren, während es umgekehrt sein konnte, daß eine solche Auseinandersetzung zur Trennung der Ehepartner führte. Ein extremes Beispiel für einen solchen Konflikt zwischen Schwiegertochter und Schwiegermutter ist der zwischen Stateira, der Gattin des Artaxerxes II., und ihrer mächtigen und rachsüchtigen Schwiegermutter Parysatis, der mit der Beseitigung der Stateira endete. Parysatis, die ihre Schwiegertochter vergiftete, wurde zunächst zwar für ihr ganzes Leben vom Hof verbannt und nach Babylon geschickt, doch versöhnte sich Artaxerxes wieder mit ihr, und so kam sie an den Hof zurück, wo sie nach kurzer Zeit mehr Ansehen und Macht gewann als je zuvor ¹⁾.

1) Vgl. Plutarch, Artax. 6, 17-19, 23.

b. zwischen Eltern und Kindern

Zunächst sprechen wir von den Beziehungen und Pflichten der Eltern zu ihren Kindern. Wenn die Kinder der Hauptzweck der Ehe und der sexuellen Beziehungen waren (vgl. S. 130 f.), dann mußte auch die Liebe zu den Kindern sehr groß gewesen sein, was auch tatsächlich der Fall war. Die wahre Bindung zwischen Eheleuten kam nicht mit der Eheschließung, sondern erst nach der Geburt des ersten Kindes. Durch die Kinder konnte das eheliche Leben seine Krisen überstehen, und durch sie fand das eheliche Leben Sinn und Ziel. Die große Liebe der Eltern zu ihren Kindern und umgekehrt gehört zu den zentralen Themen des Schahname und wird durch leidenschaftliche Anteilnahme des Dichters noch ergreifender. Wir erinnern hier nochmals - um nur einige Beispiele zu geben - an die große Liebe und die Opfer der Farānak, Rūdābe, Tahmīne und Ġarīre für ihre Söhne (vgl. S. 26 f., 38, 49 f., 52, 59 f.). Ergreifend und traurig ist auch die Liebe der indischen Königin zu ihrem Sohn Ţalḥand, der im Kampf mit seinem Bruder Gav fällt. Danach zeigt man den Kampf durch Schachfiguren der Mutter. Diese bleibt, auf das Schachbrett blickend, bis zum Ende ihres Lebens davor sitzen (Sch. 41/3390 ff.).

Auch für die große Liebe des Vaters zum Sohn kann man aus dem Schahname viele Beispiele zitieren, so z.B. die große Liebe Ferīdūns zu seinen Söhnen, insbesondere zu Īrağ (Sch. 6/423 ff., 888 f.). Das allergrößte Beispiel hier liefert der Dichter selbst aus seinem eigenen Leben. Seine Liebe zu seinem Sohn muß übergroß gewesen sein. Seine Elegie über den Tod seines mit 37 Jahren verstorbenen Sohnes gehört zu den ergreifendsten Teilen des Schahname und ist in der persischen Literatur, die reich an solchen Elegien ist, beispieillos ¹⁾. Nach der Sage wollte der Dichter mit dem Geld, welches ihm Maḥmūd von Ġazna für das Schahname

1) Vgl. Sch. 43/2246-63; vgl. über diese Elegie: Nöldeke, Das Iranische Nationalepos, S. 33; Hansen, Das iranische Königsbuch, S. 183 f.; Bahār, Ferdowsīname, S. 43. Über die Liebe des Vaters zum Sohn vgl. weiter Sch. 41/4489.

versprach, für das Leben seiner Tochter sorgen, die nun nach dem Tode seines Sohnes sein einziges Kind war.

Nachdem wir von der großen Liebe der Eltern zu ihren Kindern gesprochen haben, wollen wir nun beleuchten, welche Pflichten die Eltern gegenüber den Kindern zu erfüllen hatten.

Die Eltern waren verpflichtet, ihre Kinder aufzuziehen ¹⁾. Das Großziehen der Kinder gehört nach dem Schahname zur Natur aller Lebewesen (Sch. 7/100 f.). Die Menschen müssen darüber hinaus für die Erziehung ihrer Kinder sorgen. Es versteht sich von selbst, daß der Anteil des Vaters als des Ernährers und Hauptgliedes der Familie an diesen Pflichten größer war als der der Mutter. Die Mutter mußte, solange ihr Kind noch Säugling war, genau achtgeben, daß das Kind nicht hungerte (Ardāi, Kap. 94). Entwöhnt wurde nach Rivayats (S. 208) der Junge nach 17 Monaten, das Mädchen nach 15 Monaten. Die Mutter beging nach derselben Quelle eine Sünde, wenn sie ihr Kind früher entwöhnte. Der Vater mußte sein Kind einem Erzieher geben. Die Erziehung oder einen Teil davon konnten die Eltern übernehmen. In diesem Fall übernahm der Vater die Erziehung des Sohnes und die Mutter die der Tochter. (Über die Erziehung vgl. S. 121 ff.).

Der Vater war dann verpflichtet, seinen Sohn (Qābūsname, Kap. 27) und seine Tochter (vgl. S. 134) rechtzeitig zu verheiraten und die letztere mit einem Nadelgeld auszustatten. Qābūsname, Kap. 27 (Ed. Yūsufi, S. 134) gibt auch einige Ratschläge für das Verhalten des Vaters gegenüber dem Sohn: der Vater darf seinen Sohn nicht, falls dieser sich nicht gut benimmt, selbst schlagen, sondern soll es seinen Lehrern überlassen, damit sein Sohn keinen Haß gegen ihn empfinde. Der Vater darf sich auch nicht geizig zeigen, damit sein Sohn nicht seinen Tod wünscht, um von ihm zu erben. Vor allem muß der Vater viel Geduld zeigen.

1) Vgl. Sch. 7/74-76; 12c/381; Ardāi, Kap. 42; 43.

Für die Kinder, die ihre Eltern verloren hatten, gab es auch eine soziale Fürsorge ¹⁾. Für die unehelichen Kinder mußte der Vater so lange die Sorge tragen, bis das Kind 7 Jahre alt war, was auch für die Mutter des Kindes galt (vgl. V. 15: 15-19, 45).

Bevor wir zu den Beziehungen der Kinder zu ihren Eltern übergehen, möchte ich hier ein Beispiel nennen, in dem die Liebe und Pflicht des Mannes zu seinem Weib und die der Eltern zu ihrem Kind veranschaulicht wird. Zunächst kurz die Vorgeschichte:

Nachdem Ardašīr - so erzählen uns Kārnāmak (V, 13) und Schahname (22/15 ff.) - über Ardavān gesiegt hatte, heiratete er dessen Tochter. Aufgewiegelt durch ihren Bruder mischte diese eines Tages Gift in Ardašīrs Trunk. In dem Moment, wo Ardašīr seinen Becher leeren wollte, kam ein Engel in Gestalt eines Hahnes und stieß an den Becher, der davon zu Boden fiel ²⁾. Als eine Katze und ein Hund das Gift aufleckten und starben ³⁾, wurde es Ardašīr klar, was man mit ihm vorhatte. Er gab den Befehl, die zu dieser Zeit im siebten Monat schwangere Frau zu töten. Der Mōbad umging ohne Ardašīrs Wissen den Befehl und nahm die Frau zu sich nach Hause, wo sie einen Sohn zur Welt brachte. Sieben Jahre nach diesem Ereignis ging eines Tages Ardašīr - er weiß noch nicht, daß die Frau noch lebt und er einen siebenjährigen Sohn hat - auf die Jagd. Da geschah folgendes ⁴⁾:

1) Vgl. Sch. 13f/2802; 35/540, 1263. Es heißt weiter, daß von Waisenkindern, die Reichtum besitzen, keine Steuern eingezogen werden (Sch. 35/1412), und die königlichen Beamten, die trotzdem deren Eigentum angreifen, werden schwer bestraft (Sch. 35/1415-16). Am besten werden die Kinder, deren Väter im Krieg gefallen sind, vom Staat unterstützt. Sie bekommen aus der königlichen Kasse viermal jährlich je tausend Dirham (Sch. 41/3845-50).

2) So Kārnāmak, X,7. Im Schahname (22/34) dagegen fällt der Becher einfach aus Ardašīrs Hand.

3) So Kārnāmak, X,8. Im Schahname (22/37 f.) vier Hähne.

4) Die folgende Szene ist nur im Kārnāmak überliefert. Im Schahname läuft die Geschichte ganz anders aus. Vgl. Sch. 22/79 f.

"Nun ging Artachšīr eines Tages auf die Jagd und rannte mit dem Pferde auf einen weiblichen Wildesel los. Da kam der männliche Esel gerade auf Artachšīr zu, machte das Weibchen frei und überlieferte sich selbst dem Tode. Aber Artachšīr ließ ihn entkommen und jagte mit dem Pferde auf ein Junges los. Als die Eselin sah, dass Ross und Reiter auf das Junge losjagten, kam sie herzu, machte das Junge frei und überlieferte sich selbst dem Tode. Da Artachšīr solches sah, blieb er stehn, sein Herz brannte ihm, er wandte das Pferd um und dachte nach: 'Weh über den Menschen, verglichen mit der Vernunftslosigkeit und Unwissenheit dieser Vierfüßler, deren Liebe zu einander so stark ist, dass sie ihr eigenes Leben für Weib und Kind dahingeben!' In dem Augenblick kam ihm die Erinnerung an sein Kind, welches jene im Mutterleib gehabt, und auf dem Pferde sitzend, wie er grade war, weinte er mit lauter Stimme ..." 1).

Wie ich erwähnt habe (s. S. 175, Anm. 4), fehlt die obige Szene im Schahname. Dagegen kommen im Schahname nicht selten Stellen vor, wo dem Menschen im Vergleich mit anderen Lebewesen der Mangel an Liebe vorgeworfen wird:

Als Sām sein mit weißen Haaren geborenes Kind auf dem Berg Albōrz aussetzt (vgl. S. 32, Anm. 3):

Mit so einem schuldlosen Heldensproß,
der nicht unterschied schwarz von weiß,
verstieß der Vater verachtend Liebe und Verwandtschaft,
tat Unrecht an dem Säugling.
Der Löwe gab hier ein Beispiel,
als er sein Junges satt tränkte:
"Und wenn ich Dir mein Herzblut gäbe,
verlangt ich nicht den Dank von Dir,
denn Du bist mir Auge und auch Herz,
mir bricht das Herz, wenn Du Dich von mir trennst". 2)

Die anderen machen Sām wegen seiner Tat Vorwürfe:

Alle Anwesenden, alt und jung,
sprach zu dem Helden:
auf dem Fels und auf der Erde Löwe und Leopard,
so wie der Fisch im Meer und das Krokodil,
alle haben das Junge aufgezogen,

1) Vgl. Kārnamak XI, 1-4. Zitiert nach Nöldeke, Geschichte des A., S. 61. Vgl. auch Ed. Hedāyat, S. 199.

2) چنان پهلوان زاده بیگناه ندانست رنگ سپید از سیاه
پدر مهر و پیوند بقتلند خوار جفا کرد بر لودك شیر خوار
یکی داستان زد برین نره شیر کجا بچه را کرده بد شیر سیر
نه گرم ترا خون دل داد می سپاس ایچ بر سرت نهاد می
نه تو خود مرا دیده و هم دلی دلم بکشد گرز من بگسلی

Sch. 7/72-76.

Gott ihre Verehrung bezeugt.
Du aber brichst das Bündnis mit dem Gnadenspende,
verstießest ein solch unschuldig Kind;
wende nun Dich dem Gott der Gnade zu,
denn er ist wegweisend zum Guten. 1)

Rostam und Sohrāb, Vater und Sohn, stehen sich wie zwei Feinde auf dem Kampfplatz gegenüber. Ihr Kampf ist blutig und keiner erkennt in dem anderen den Sohn oder den Vater. Für Ferdousī, der in diesem Moment wieder an das Beispiel der Tiere denkt, ist diese menschliche Schwäche einfach unbegreiflich. Aufgeregt und ungeduldig unterbricht er die Schilderung des Kampfes zwischen Vater und Sohn mit den ergreifenden Worten:

O Welt, deine Taten erstaunen,
von dir ist das Zerbrochene, auch das Heile,
in keinem dieser beiden regte sich die Liebe,
Verstand war weit, die Liebe zeigte nicht ihr Gesicht.
Erkennt doch jedes Tier sein Junges wieder,
ob Fisch im Meer, ob Wildesel auf dem Felde,
der Mensch aber unterscheidet vor Sorge und Leidenschaft

nicht den Sohn von einem Feinde. 2)

Ebenso groß wie die Liebe der Eltern zu ihren Kindern war auch die Liebe der Kinder zu den Eltern. Die Liebe des Sohrāb zu seinem Vater Rostam während des Kampfes mit ihm, obwohl er in ihm nur seinen Vater vermutet (Sch. 12b/816-836), kann man nicht genug würdigen 3). Der große Schmerz und die Trauer des Siyāvūš beim Tod seiner Mutter verrät die tiefe Liebe eines Sohnes zu der Mutter (Sch. 12c/m I,

1)	زیار بر گشادند بر پهلوان	هر آنکس که بودند پیر و جوان
	چه ماهی بد ریا درون با ننگ	که بر سنگ و بر خاک شیر و پلنگ
	ستایش به یزدان رسانده اند	همه بچه را پرورانده اند
	چنان بی گنه بچه را بگفتی	تو پیمان نیکی دهش بگفتی
	که اوست بر نیکوئی رهنمای	بیزدان کنون سوی پوزش گرای

Sch. 7/99-103.

2)	هم از توشکسته هم از تو درست	جهاننا شگفتی ز کردار تست
	خرد دور بد مهر نمود چهر	از این دو یکی را نجیبید مهر
	چه ماهی بد ریا چه در دشت گور	همی بچه را باز داند ستور
	یکی دشمنی را ز فرزند باز	نداند همی مردم از رنج و آزار

Sch. 12b/705-708.

3) Über die Liebe des Sohnes zum Vater vgl. weiter Sch. 41/4490.

1 f.). Trotzdem muß man sagen, daß die Beziehungen der Kinder zu den Eltern nicht durch Liebe, sondern durch Achtung, Respekt und Ehrfurcht gekennzeichnet sind (vgl. S. 123 f.).

Hier wird der Mutter eine ganz besondere Achtung zuteil ¹⁾. Der Sohn mußte beim Eintreten der Mutter aufstehen und durfte sich erst setzen, wenn sie ihm dazu die Erlaubnis gab. Nach Plutarch (Artax. 5) saßen am Tische des Königs Artaxerxes II. nur zwei Personen, nämlich seine Mutter (Parysatis) und seine Gemahlin (Stateira), letztere unter ihm, erstere über ihm. In dieser Geschichte haben wir ein Beispiel, das die Stellung der Ehefrau und die der Mutter in der Familie sehr deutlich zeigt: Die Frau war als Ehefrau ihrem Mann untergeordnet, aber als Mutter genoß sie eine sehr große Achtung. Die hohe Stellung der Mutter bei den Iraniern wird sowohl durch griechische und römische Quellen (vgl. Rapp, R.u.S.d.Perser II, S. 111) als auch durch einheimische Quellen bestätigt. Die Helden des Schahname sprechen immer mit Achtung und Ehrfurcht von ihren Müttern ²⁾; wenn sie in den Kampf oder auf eine Reise gehen, verabschieden sie sich mit aller Herzlichkeit von ihrer Mutter ³⁾, und wenn sie fürchten, daß sie vielleicht nicht mehr zurückkehren werden oder wenn sie auf dem Kampfplatz im Sterben liegen, schicken sie jemanden zu ihrer Mutter, verabschieden sich so von ihr und trösten sie durch ihre üblichen fatalistischen Weltbetrachtungen ⁴⁾.

Nicht nur im Schahname, sondern auch sonst finden wir zahlreiche Beispiele aus der neupersischen Literatur bis zur Gegenwart, in denen die Mutter sehr hoch geschätzt und gepriesen wird.

Über die Beziehung der anderen Mitglieder der Familie

1) Vgl. Nöldeke, Das iranische Nationalepos, S. 59.

2) Vgl. Sch. 5/92, 121; 6/491; 12/616; 12b/990; 12c/3039, 3146; 13e/1405; 13f/1432; 15c/660-661.

3) Vgl. Sch. 12/272-276.

4) Vgl. Sch. 12b/800-806, 990; 15c/1500-04; 41/939 ff. (Über diese Stelle vgl. auch Nöldeke, Tabari, S. 470 f.); 50/87 f.

zueinander weiter im einzelnen zu sprechen, würde zu weit führen. Die Quellen empfehlen im allgemeinen eine freundliche Beziehung zu den Brüdern, Verwandten, Freunden, Nachbarn, aber auch zu den Leuten auf der Straße, insbesondere zu alten Leuten ¹⁾.

2. Die sexuelle Beziehung zwischen den Ehepartnern

a. Enthaltensamkeit und Mäßigkeit in sexuellen Beziehungen

Ein Blick in die Lebensweise der Iranier zeigt, daß, zumindest die höheren Klassen des Volkes, von alters her für vier Dinge eine große Schwäche zeigten: Jagd, Spiel, Wein und Frauen. Um die Rolle des "Weibes" hier näher zu bestimmen, müssen wir diese vier Begriffe etwas eingehender betrachten. Diese vier Elemente waren im Leben der Iranier nicht in gleicher Stärke vertreten, sondern unterschiedlich und wechselhaft. Solange die Dynastien der Achämeniden, Parther und Sasaniden in ihren Anfängen noch jung und tatkräftig waren, ergaben sich die Könige und der Adel in erster Linie der Jagd, dann dem Wein ²⁾ und an letzter Stelle den Frauen. Je älter diese Dynastien wurden, desto mehr urbanisierte sich das Leben der Könige und des Adels: aus dem Lager- und Kriegsleben wurde das Hofleben. Zum Hofleben gehörten neben üppigen Gastmählern und Feierlichkeiten vor allem Frauen und Wein. Die Jagd war zwar auch bis zum Ende der Dynastien eine große Beschäftigung der herrschenden Klasse, aber es war im Vergleich zu den früheren großen und wilden Jagden keine

1) Vgl. Čand matn II, 3; Ein mittelpersisches Schulgespräch, § 6, 2, 26; Pand Namak i Zartušt, § 34; Ayatkar i Žamaspik 16:7-11.

2) Über die Perser zur Zeit des Kyros heißt es bei Herodot (I, 71): "Sie haben keinen Wein, sondern trinken Wasser". Das mag vielleicht, speziell vom Wein gesprochen, stimmen, obwohl die Entdeckung des Weines nach einer Sage den Iranern zugeschrieben wird. (Vgl. Nouruzname, Ed. Avesta, S. 104). Den Iranern fehlte auf jeden Fall ein berauschendes Getränk nicht. Dieses, Haoma genannt, kannten sie schon, bevor sie sich von ihren indischen Verwandten trennten.

Jagd mehr, sondern nur sozusagen ein Tag aus dem höfischen Leben außerhalb des Hofes. Der König nahm alle seine Diener, Musikanten und Frauen mit sich. In dem Polospiel, welches hundert siebenjährige Kinder in Gegenwart des Königs Ardašīr zeigen (Sch. 22/111 ff.), ist mehr Bewe-gung als in der müßigen Jagd des Xosrou II., von der wir in der Geschichte der Šīrīn gehört haben (vgl. S. 85).

Je älter also die iranischen Dynastien wurden, desto mehr gewann das "Weib" Platz im Leben der herrschenden Klassen und gleichzeitig verfeinerte, ja "feminisierte" sich die Art der Jagd, des Trinkens und des Spiels ¹⁾. Die Männer waren nicht mehr tapfere Krieger, sondern "feinere Herren", und so mußten sie sich dem Feind, ob er nun aus Griechenland kam oder aus der Wüste, ergeben. Beim Untergang der iranischen Dynastien haben die Frauen stets eine aktive Rolle gespielt.

Die Gefahr, welche die große sexuelle Begierde des Mannes für das Familienleben und für das Schicksal des Landes mit sich bringen konnte, war manchen nicht unbekannt. Daher haben sie diese bekämpft oder zu mäßigen versucht, ohne jedoch großen Erfolg zu haben. Der Zervanismus hatte in dieser Frage einen sehr strengen Standpunkt, wonach die sexuelle Lust und deren Befriedigungsmittel, d.h. das Weib, von vornherein als eine teuflische Schöpfung verurteilt wurden (vgl. S. 11, 192).

Nach dem Schahname ist ein übertriebener Geschlechtsverkehr gesundheitsschädigend. Es werden sogar kurz die schlimmen Folgen genannt, als da sind: Körper- und Augenlichtschwäche, weiße Haare, gelbe Farbe im Gesicht und Buckel. Daher genügt es, wenn der Mann sich einmal im Monat der Frau nähert und das auch nur zum Zwecke der Zeu-

1) Eine tiefere Untersuchung dieses Problems würde für die Kenntnis des feudalen Lebens im Iran große Bedeutung haben, was jedoch nicht die Aufgabe dieser Arbeit ist.

gung ¹⁾. Als der indische Arzt den Iskandar (Alexander) erholt sieht, wirft er seine Arznei, welche er gegen Iskandars Gewichtsverlust gemischt hatte, auf den Boden. Auf die Frage Iskandars, warum er dies getan habe, antwortet er: Du hast gestern nacht allein geschlafen, und wenn Du nachts allein schläfst, brauchst Du keine Arznei mehr (Sch. 20/452 ff.).

So streng, wie das Schahname, sind die anderen Quellen in dieser Hinsicht nicht. Sie empfehlen mehr Mäßigkeit. Nach Rivayats, S. 205 f., soll der Mann sich dreimal im Monat seinem Weibe nähern. Vor- und nachher muß er jedoch gewisse Waschungen und Rezitationen durchführen. -

Am deutlichsten spricht über dieses Problem das Qābūs-nāme, das sowohl Übertreibung als auch Abstinenz als gesundheits-schädigend ablehnt und zur Mäßigkeit aufruft ²⁾. Dort heißt es weiter: der Geschlechtsverkehr ist weniger gesundheits-schädigend, wenn er aus Lust und Verlangen und im Frühling und bei Katzenjammer geschieht. Dagegen ist er, insbesondere für die alten Leute, sehr schädigend, wenn er in sehr kalten oder sehr heißen Jahreszeiten oder in Trunkenheit durchgeführt wird. Außerdem solle man zwischen Frauen und Sklaven wechseln, wobei im Sommer die Sklaven und im Winter die Frauen vorzuziehen wären ³⁾. Nach dem Qābūs-nāme soll der Mann - falls er eine Jungfrau geheiratet hat - auch aus einem anderen Grunde sexuell mäßig sein, weil sonst die Gefahr besteht, daß seine Frau bei eventuellen Reisen seinerseits seine Rückkehr nicht abwarten könne ⁴⁾.

Verhielt sich aber nun der Mann nicht gemäß diesen Rat-schlägen - was tatsächlich meistens der Fall war -, so war er weder rechtsbrüchig noch sündig. Die Frau dagegen mußte sich dem sexuellen Wunsch ihres Mannes beugen, wenn sie nicht sündigen wollte. So eine sündige Frau traf Ardāi Virāz

1) Vgl. Sch. 35/952 ff. Vgl. auch Sch. 6/m III, 4; 12c/566-567. Vgl. weiter Kowalski, *Studia nad Šāh-name* I, S. 120.

2) Vgl. Qābūs-nāme, Kap. XV (Ed. Yūsufi, S. 86); vgl. auch Čand matn IX, 4; Pand Nāmak i Zartušt, § 39.

3) Vgl. Qābūs-nāme, Kap. XV (Ed. Yūsufi, S. 86 f.).

4) Vgl. Qābūs-nāme, Kap. XXVI (Ed. Yūsufi, S. 131).

auf seiner Reise durch die Hölle ¹⁾.

Aus bisher gezeigten Beispielen sollte deutlich geworden sein, daß zu den Rechten, welche die Ehemänner über ihre Frauen hatten, auch das sexuelle Recht gehörte (vgl. auch S. 157 f., wo von Interimsehe gesprochen wird).

b. Verbot der sexuellen Beziehungen in gewissen Zeiten

Wenn wir die Vorschriften wörtlich nehmen, war eine Frau in ihrer Menstruation noch verhaßter als die Pest. Sie mußte sich drei Schritte vom Feuer fernhalten (Šad dar, 11, 1), vom Wasser und Brot nur wenig nehmen (Šad dar, 41, 2), den Boden nicht mit dem nackten Fuß betreten (Šad dar 68,5), Sonne, Mond, Sterne, Pflanzen und Tiere nicht anblicken, mit einem frommen Mann nicht reden (ŠnŠ III, 29) und viele weitere Vorschriften und Regeln beachten ²⁾. So durften z.B. die sexuellen Beziehungen in dieser Zeit nicht aufgenommen werden: die Sünde traf hier sowohl den Mann als auch die Frau ³⁾. Im Falle, daß der sexuelle Kontakt in dieser Zeit bewußt aufgenommen wurde, mußten sie als Buße eine Reihe religiöser Taten vollbringen und Opfer darbringen, worüber Vidēvdāt (18:67 ff.) eingehend berichtet. Vidēvdāt (16:13 ff.) sieht für den Mann, der diese Vorschrift bricht, harte Strafe vor.

Die sexuellen Beziehungen waren in der Zeit der Schwangerschaft und in den 41 Tagen nach der Schwangerschaft ebenso tabu (V. 15:8; vgl. weiter S. 190).

c. Verbot der sexuellen Beziehungen zu gewissen Personen

Eine verheiratete Frau durfte außer zu ihrem Ehemann keine sexuelle Beziehung zu einem anderen Mann haben ⁴⁾. Im

1) Vgl. Ardāi, Kap. 63, 5; 70,4.

2) Vgl. weiter V. 16:1 ff.; Ardāi, Kap. 20; 72; 76,3; Rivayats, S. 211 f.; siehe auch West "Pahlavi Texts", Index unter "menstruous woman".

3) Vgl. V. 15:7; Ardāi, Kap. 22; Bahman Yašt 4:63.

4) Vgl. Ardāi, Kap. 24; 62; 95.

Falle, daß die Frau wiederholten Ehebruch beging, konnte hierfür sogar die Todesstrafe verhängt werden ¹⁾. Wurde die Ehebrecherin von ihrem Liebhaber schwanger, dann durfte sie dieses nicht verschweigen ²⁾. Das Schlimmste war es jedoch, wenn diese Frau ihr uneheliches Kind abtrieb ³⁾. Ein Beispiel für den Betrug des Ehemannes aus dem Schahname ist die Geschichte von der Frau des Bahrām Siyāvūš, von der es heißt, daß sie ihren Mann haßte und Bahrām Ōbīn liebte. Als sie nun merkte, daß ihr Mann Bahrām Ōbīn ermorden wollte (jedoch aus einem anderen Grund), meldete sie dies rechtzeitig ihrem Liebhaber. Daraufhin wurde Bahrām Siyāvūš kurz vor der Tat ertappt und getötet (Sch. 43/926 ff.).

Auch Gordye, aufgehetzt durch Xosrou, tötete ihren Mann und war damit für Xosrou frei (vgl. S. 82).

Ein anderes Beispiel für den Ehebruch ist die Geschichte der Tochter des Čāč, eine der Frauen des Xosrou I. Sie hatte sexuelle Beziehungen zu einem Mann, den sie aus ihrer Mädchenzeit kannte und den sie in Frauenkleidern im königlichen Harem bei sich hielt. Als die Sache entdeckt wurde, wurden beide im Harem aufgehängt, damit es, wie es heißt, für die anderen Frauen eine Lehre war (Sch. 41/1053 ff.).

Wir kommen jetzt zu den sexuellen Tabus für den Mann. Ein Mann, ob verheiratet oder ledig, durfte zu einer verheirateten Frau keine sexuellen Beziehungen haben ⁴⁾. Dieses Tabu bestand jedoch mehr aus Rücksicht auf den betrogenen Ehemann. Auch im ersteren Falle, der einer Frau sexuelle Beziehungen zu einem verheirateten Mann verbot, ist mehr an den eigenen betrogenen Ehemann gedacht als an die Ehefrau, die man damit betrog. Mit anderen Worten: wenn ein verheirateter Mann sexuelle Beziehungen zu einer nicht

1) Vgl. Šad dar, 67. Nach Rivayats, S. 208 f., wird eine verheiratete Frau, wenn sie viermal außereheliche sexuelle Beziehungen aufnimmt, als Hure bezeichnet und verdient den Tod.

2) Vgl. Yt. 17:58; Ardāi, Kap. 64; 78.

4) Vgl. Sch. 41/2451-52; Ardāi, Kap. 60; 71; 88.

verheirateten Frau aufnahm, so war dies nicht so schlimm, als wenn eine verheiratete Frau selbst Beziehungen zu einem fremden Mann aufgenommen hätte, d.h. dieses sexuelle Tabu diente in beiden Fällen in erster Linie den Ehemännern und der Sorge der Klarstellung der physiologischen Vaterschaft des Kindes.

Für den Mann gab es auch andere Personen, zu denen die Aufnahme einer sexuellen Beziehung verboten war, nämlich die Huren, die in der Gesellschaft ein sehr schweres Los hatten ¹⁾. Als scheußlich wurde auch die sexuelle Beziehung zu alten Frauen angesehen ²⁾.

Verboten war auch die Päderastie. Avesta und die anderen religiösen Schriften verurteilen die Päderastie am schärfsten ³⁾. 'Für den aktiven oder passiven Päderasten reicht weder Vermögensstrafe noch Leibesstrafe aus (V. 8:27), es sei, daß jemand gegen seinen Willen die Päderastie duldet oder treibt, so muß er laut Vidēvdāt (8:26) mit 800 Hieben mit der Pferdepeitsche und mit 800 mit dem Zuchtrie-men bestraft werden'.

Gerade dieser ungemein scharfe Ton der religiösen Schriften gegen die Päderastie beweist, daß diese den Iranern nicht unbekannt war, was auch durch Herodot (I, 135) bezeugt wird. Bei Herodot heißt es aber, daß die Perser den Liebesverkehr mit Knaben von den Griechen gelernt haben. Wieso gerade von den Griechen? Die Perser konnten diese Unsitte genauso gut von den Babyloniern gelernt haben. Wenn man Vidēvdāt 1:11 historisch deutet, kann man sogar behaupten, die Iranier hätten die Päderastie sehr früh gekannt, bzw. von ihren nicht-iranischen und andersgläubigen Feinden, den Urbewohnern des Māzandarān, den māzani-schen Daēvas des Avesta, gelernt ⁴⁾. Später heißt es, die Araber hätten die Knabenliebe von den Persern gelernt ⁵⁾.

1) Vgl. Y. 9:32; V. 18:62-65; Ardāi, Kap. 81.

2) Vgl. Yt. 17:57; Sch. 21/372; Māraspandān A 82.

3) Vgl. Yt. 13:104; V. 1:11; 8, 26-31; Ardāi, Kap. 19; 71; Bahman Yašt 4:63.

4) Vgl. Nyberg, RAI, S. 318-319, wo der Ort Vehrkaner aus V. 1:11 lokalisiert ist.

5) Vgl. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen II, S. 129 f; vgl. auch Rypka, Iranische Literaturgeschichte, S. 86.

Ich glaube nicht, daß man solchen Berichten, ob sie nun vom 'Vater der Geschichte' stammen oder von einem anderen, eine allgemeine Gültigkeit und Bedeutung beimessen kann, und glaube eher, daß die Päderastie in allen Zeiten unter allen Völkern existierte, bei einem Volk mehr, bei dem anderen weniger, bei einigen heimlich, bei anderen wiederum offen.

3. Die Frau als Gebärerin und Wöchnerin

a. Wie entsteht das Kind und wem schlägt es im Aussehen und Charakter nach

Die beiden Versionen des Bundahišn, BdA und BdK ¹⁾, befassen sich auch mit der Entstehung des Menschen und der Tiere, ausführlicher jedoch, wie auch sonst, der BdA. Was die Entstehung des Menschen anbelangt, teilt BdK das Wesentliche und Wichtigste mit. Daher zitiere ich hier erst aus BdK nach der deutschen Übersetzung von Justi und ergänze dies zum Schluß durch einige Paragraphen aus BdA. -

Aus dem Bundahišn (BdK), Kap. XVI:

"Ueber die Beschaffenheit der Zeugung heißt es in der heiligen Schrift: Wenn das Weib aus der Menstruation kommt, so (dauert es) bis zum (Ende von) 10 Tagen und Nächten, nachdem sie sich genähert, ehe es schwanger wird. Wenn es von der Menstruation gereinigt ist, dann ist die Zeit der Schwangerschaft gekommen. Immer wenn des Mannes Saame kräftiger ist, entspringt ein Sohn, wenn der des Weibes kräftiger ist, eine Tochter, wenn der Saame der beiden gleich ist, (entspringen) Zwillinge und Drillinge. Wenn der Saame des Mannes früher in den Uterus tritt, so dehnt er sich aus und es entsteht Blut, das Weib (hat) davon Beschwerde. Der Saame des Weibes ist kalt und feuchtfliessend, und (kommt) aus der Seite, und seine Farbe (ist) weiss, roth und gelb. Der Saame der Männer ist warm und trockenfließend und (kommt) aus dem Mark des Kopfes, seine Farbe ist weiss und grau (2). Aller Saame der Weiber, (wel-

1) BdA und BdK sind Bezeichnungen für beide Versionen nach den Ausgaben. Vgl. Tavadia, Die Mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier, S. 76. Man nennt BdA auch den iranischen oder großen Bundahišn und BdK den indischen oder kleinen Bundahišn.

2) Über den Ursprung des Samens heißt es im BdA I, a, 3: "... Zuerst war die ganze Schöpfung ein Tropfen Wassers, d.h. alles war aus Wasser gemacht, mit Ausnahme des Samens der Menschen und Tiere, denn jene Samen sind aus dem Feuer".

cher) zuerst kommt, nimmt Platz im Uterus, und der Saame der Männer kommt über ihn und füllt den Raum des Uterus an. Aller (Saame) nemlich, (welcher) später täuscht (d.h. nach der Empfängnis und eingetretenen Bildung der Frucht kommt), wird wieder in Blut verwandelt, tritt in die Adern der Mütter und wird zur Zeit, wann sie gebiert, zu Milch und Nahrungssaft, so dass alle Milch vom Saamen der Männer und vom Blute der Weiber entsteht."

Aus dem Bundahišn (BdA), Kap. XV:

XV, 8: Dann verbinden sich der männliche Samen und das Blut der Frau zu einem Knoten, der aussieht wie Milch und zerstoßener Weizen, und vermischen sich in den Eileitern in der Öffnung.

XV, 10: Und die Hände, die Füße und die anderen Gelenke und das ganze Skelett und die Haare entstehen aus dem Samen des Vaters, und das Blut und Fleisch aus dem der Mutter.

XV, 11: ... und auch ihre Entwicklung hängt von der Nahrung ab, die die Mutter zu sich nimmt.

Nach dem Schahname entstehen die Kinder aus einem Tropfen Wasser (Samen), der aus dem Rücken des Mannes (in den Uterus der Frau) fließt (Sch. 41/830). Über den weiteren Hergang wird nichts mehr gesagt.

Zu bemerken ist, daß im Schahname das Wort 'pōšt' (= Rücken) auch als Terminus für 'Abstammung, Geschlecht' gebraucht wird. D.h. nach dem Schahname ist der Vater sowohl physisch als auch psychisch der Haupterzeuger. So ist es selbstverständlich, daß die Kinder, hauptsächlich die Söhne, charakterlich wie auch äußerlich dem Vater nachschlagen müssen. Als Nūšzād, der die Religion seiner Mutter hat, sich gegen seinen Vater Nōšīrvān stellt, fragt sich dieser mit Staunen: "Ist doch nicht aus meinem Rücken ein Tropfen Wasser geflossen?" ¹⁾ Nach dem Tode des Königs Yazdgerd weigert man sich zunächst, dessen Sohn Bahrām als Nachfolger zu akzeptieren, weil man meint, er sei sein Sohn, also könne er nur so grausam sein wie sein Vater, weil er von Vaters Samen Haut und Verstand habe ²⁾.

1) Sch. 41/830. "نه از پشت من رفت يك قطره آب ؟"

2) Sch. 34/407; vgl. auch Sch. 7/825; 12/7.

Wie oben angedeutet, schlagen die Kinder auch äußerlich ihrem Vater oder ihrem Großvater väterlicherseits nach. So sieht Kay Xosrou wie sein Vater Siyāvūš aus. Er hat sogar an seinem Arm, ähnlich wie sein Vater und alle anderen Kayaniden, einen schwarzen Fleck, wodurch er Gīv überzeugen kann, daß er der Sohn des Siyāvūš ist (Sch. 12c/315 f.). Auch sein Bruder Farūd sieht wie sein Vater aus (Sch. 13/415) und hat denselben schwarzen Fleck, wodurch er Bahrām von seiner Herkunft überzeugt (Sch. 13/580 f.). Der Grund, warum Sām seinen Sohn Zāl nach der Geburt aussetzt, ist nicht das weiße Haar als solches, denn es heißt, seines weißen Haares wegen braucht der Mensch sich nicht zu schämen (Sch. 7/111 f.), und das weiße Haar, so heißt es später, verleiht Zāl sogar ein schöneres Aussehen (Sch. 7/372, 518, 520). Der eigentliche Grund der Aussetzung ist, daß das Kind nicht seinem Vater Sām oder einem seiner Ahnen väterlicherseits nachgeschlagen ist. Das weiße Haar macht hier nur die Unähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater auffällig, indem es dem Zāl zum Teil ganz andere rassische Gesichtszüge gibt ¹⁾. Dadurch kommt Sām auf die Idee, das Kind habe weder ihn noch einen anderen Iranier zum Vater, sondern einen Dīv. (Sch. 7/67), d.h. einen Repräsentanten des anderen Glaubens und damit einen Nichtiranier schlechthin. Sām setzt also Zāl nicht aus, weil das Kind weißhaarig geboren ist, sondern weil es dadurch ihm, seinem Vater, nicht ähnelt, also nicht sein Kind sein kann. Am deutlichsten spricht Sām sich aus, als er seine Tat bereut und Gott um Vergebung bittet:

Wenn dieses Kind aus meinem reinen Rücken (Geschlechte) ist,
und nicht aus dem Geschlecht des schlechtgearteten
Ahrīman ... ²⁾

Normalerweise hätte man erwartet, daß nun Zāls Sohn Rostam seinem Vater gleichen würde. Das hätte aber dazu geführt,

1) Das weiße Haar sorgt hier auch zugleich für die Hochspielung der Spannung in der Erzählung.

2) گر این کودک از پاک پشت منست نه از تخم بد گوهر آهرمنست
Sch. 7/126.

daß der iranische Nationalheld andere rassische Gesichtsm征kmale gehabt hätte als die übrigen Iranier, d.h. er würde wie ein Nichtiranier ausgesehen haben. Der einzige Weg, dies zu vermeiden und zugleich das Prinzip der "Ähnlichkeit mit den väterlichen Ahnen" nicht fallen zu lassen, war, Rostam seinem Großvater Sām gleichen zu lassen, was man auch mit Betonung tat (Sch. 7/1554). Auf diese Weise hat man aber gleichzeitig noch etwas anderes erreicht, nämlich: Der iranische Nationalheld ähnelte dem wichtigsten Mitglied seiner Familie, Sām, der selbst einst, wie sein Enkel, ein iranischer Nationalheld war. Rostams Sohn Sohrāb ist nach Rostam, Sām und dessen Vater Narīmān geraten (Sch. 12b/113, 1048). Man hat also Zāl aus der Reihe ausgeschlossen. Auch Šaqād, der Halbbruder Rostams, ähnelt nicht seinem Vater Zāl, sondern dem Großvater Sām, jedoch nur äußerlich (Sch. 15d/34). -

Im Schahname hat der Sohn auch dann keine Ähnlichkeit mit dem Vater, wenn dieser einen geringeren sozialen Stand hat als sein Sohn. In diesem Fall sucht man in der agnatischen Linie einen, der denselben sozialen Stand aufweisen kann, wenn auch zwischen beiden mehrere Generationen liegen. So sieht Ardašīr, mit vier Generationen Abstand, wie König Ardašīr (Sch. 21/115) aus und wird auch nach ihm genannt (Sch. 21/116).

Der Sohn kann dann eine Ähnlichkeit mit der mütterlichen Seite aufweisen, wenn der soziale Stand der mütterlichen Linie ein höherer ist als der der väterlichen Linie. So ähnelt Manūčehr nicht seinem Vater Pašang, sondern seinem Muttervater Īrağ, dem Sohn des Ferīdūn (Sch. 6/485). Auch hier ist die Rolle der Mutter sehr gering. Wir können zwar aus der Kombinierung der eben angegebenen Stelle mit Sch. 6/680, in der die Ähnlichkeit der Mutter des Manūčehr mit ihrem Vater Īrağ betont wird, zu dem Schluß kommen, daß Manūčehr seiner Mutter ähnelte, aber das können wir eben nur mittelbar feststellen.

Ist der soziale Stand der beiden Ehepartner gleichrangig, jedoch die Mutter eine Iranierin und der Vater ein Nichtiranier - was im Schahname sehr selten vorkommt -, dann

macht das Nationalepos in diesem Fall eine Ausnahme: Der Sohn des Alexander und der Rōšanak muß nach der Vorstellung des Königs Dārā ein vollkommener Iranier sein, also in jeder Hinsicht den Ahnen mütterlicherseits nachgeschlagen (Sch. 19/362 f.). Aber auch hier spielt die Mutter nur eine übertragende Rolle. Natürlich war man auch davon überzeugt, daß der Charakter der Mutter, ja sogar der der Amme (vgl. S. 108), auf das Kind Einfluß haben konnte. Das kommt im Schahname aber erst dann in Betracht, wenn die Gefahr besteht, daß das Kind einen schlechten Charakter bekommt ¹⁾ oder, wie im Falle Žaḥḥāk, bereits einen solchen hat ²⁾. Mit anderen Worten: das schlechte Kind schlägt der Mutter nach.

b. Abtreibung

Vidēvdāt 15:9-14 beschäftigt sich mit der Abtreibung. Danach ist die Abtreibung verboten und für alle Mittäter - das Mädchen, den Mann und die Alte - strafbar. Es werden auch einige pflanzliche Abtreibungsmittel wie Banha, Šaēta, Gnāna und Fraspāt genannt (V. 15:14), die nicht näher zu bestimmen sind. Aus denselben Stellen läßt sich vermuten, daß die Abtreibungsversuche mehr von den nicht verheirateten Frauen aus Scham unternommen wurden. Die verheirateten Frauen haben meistens dann eine Abtreibung vorgenommen, wenn ihr Kind von einem anderen Mann war ³⁾. -

Im Schahname haben wir das Beispiel für Abtreibung bei Sūdābes Komplizin (vgl. S. 45). Obwohl hier nicht ausdrücklich gesagt ist, daß es sich um eine verheiratete Frau handelt, können wir dies doch annehmen. Hier ist es die Armut einerseits und die Macht und Böswilligkeit andererseits (Sūdābe), die diese Frau dazu veranlassen. Auch hier wird das Abtreibungsmittel - eine Arznei (dārū) - nicht genauer beschrieben (Sch. 12c/391, 397).

1) Vgl. Sch. 7/693; 43/3567-68; vgl. auch S. 35.

2) Vgl. Sch. 4/115-117; vgl. auch S. 21, 124.

3) Vgl. Ardāi, Kap. 64; 78. Dāstān i Dēnīk, Kap. 78, 6-7. Über die sündhafte Tat der Abtreibung vgl. weiter Ardāi, Kap. 44; 64; 78.

c. Bei der Geburt und danach

Im Laufe der Schwangerschaft und drei Tage und Nächte nach der Geburt mußte im Hause ein Feuer brennen, damit die bösen Geister es nicht wagten, dem Kind einen Schaden zuzufügen ¹⁾. Bei der Entbindung halfen nach dem Šāyast nē šāyast (X, 15) zehn Frauen, also eine Hebamme und neun Geburtshelferinnen. Für die Entbindung sind also hier Frauen zuständig; im Schahname jedoch, wie wir bei der Geburt des Rostam durch Kaiserschnitt gesehen haben (vgl. S. 38), wird die Entbindung von einem Mann durchgeführt. Wir können aber annehmen, daß diese Arbeit im allgemeinen - wie auch bis vor kurzem im Orient - nur von Frauen durchgeführt wurde ²⁾. Sie haben ihre Kollegen und Chirurgen - wenn wir sie großzügigerweise als Ärztinnen ansehen wollen - erst dann zu Rate gezogen oder ihnen die Arbeit überlassen, wenn es sich um schwierigere Fälle handelte.

Das neugeborene Kind wurde gewaschen. Die Wöchnerin selbst galt 41 Tage als unrein. In dieser Zeit, wie bei der Schwangerschaft und Menstruation, mußte der Geschlechtsverkehr unterbleiben (V. 15:8). Außerdem mußte sie für einige Zeit in ihrer Kammer bleiben und durfte mit anderen keinen Kontakt aufnehmen, sowie sich vom Feuer und fließenden Wasser fernhalten. Die Speisen, die sie in dieser Zeit zu sich nehmen mußte, waren Pferde-, Kuh-, Schafs- oder Ziegenmilch, Fleisch, trockenes, gemahlenes Getreide und ungemischter Wein. Nach Ablauf dieser Zeit mußte sie sich mit Rinderurin und Wasser reinigen und ein neues Kleid anziehen. Das alte Kleid durfte nicht mehr gebraucht werden ³⁾. Dieser Reinigungsakt wurde in dem Falle, wo die Frau ein totes Kind gebär, strenger durch-

1) Vgl. ŠnŠ X, 4; XII, 11; Šad dar 16,1.

2) Auch die Abtreibung wurde von Frauen übernommen. Es war das ungesetzliche Geschäft alter Frauen, die im Falle der Entdeckung mit Strafe rechnen mußten; vgl. V. 15:13-14.

3) Wenn es sich um eine arme Frau handelte, durfte sie nach Rivayats, S. 235, ihre alten Kleider nach vielen Waschungen wieder anziehen.

geführt ¹⁾.

Alles, was wir aus dem Schahname über die Schwangerschaft und die Geburt erfahren können, ist in der Schilderung von Rūdābes Zustand bei der Schwangerschaft und bei der Geburt Rostams enthalten. Das Wesentliche davon wurde in dieser Arbeit erwähnt (vgl. S. 38). Hinzu kommt noch eine kurze Stelle über ein Geschenk, welches zum zeremoniellen Teil des Geburtsaktes gehört. Maryam, die Gattin Xosrou II., bekommt - nachdem sie einen Sohn geboren hat - von ihrem Vater, dem Kaiser von Rom, unter anderen Geschenken auch einen männlichen Pfau aus Gold (Sch. 43/3329).

1) Vgl. V. 5:45 ff.; Šad dar 76; ŠnŠ III, 22; Rivayats, S. 224 ff., 235; vgl. auch Spiegel, EA III, S. 698, 699 f.

V. Die Stellung der Frau in der Gesellschaft

1. Schlechte Behandlung der Frau

a. Das Weib ist der Inbegriff alles Schlechten

Wenn noch heute die meisten Frauen, auch in den westlichen Gesellschaften, allgemein ein hausfrauliches und mütterliches Dasein führen und nur vereinzelt eine aktive Gesellschaftsrolle spielen, so muß dies in den patriarchalisch orientierten Gesellschaften des Altertums - so auch im alten Iran, wo noch die Begriffe wie "Emanzipation" und Aktionen wie "Frauenbewegung" unbekannt waren - eine unbestreitbare Tatsache gewesen sein. An der schlechten Stellung der Frau, sowohl in der Familie als auch in der Gesellschaft, waren die Religionen mitschuldig. Sie wurden ja von den Propheten, d.h. also von Männern, verkündet. Sie hätten die männliche Welt zugunsten der Frauen verändern und diese aus ihrem Objekt-Dasein erlösen und ihnen zu einem Menschendasein verhelfen können. Das taten sie jedoch nicht, ja, sie maskulinisierten die Welt mit ihren auf den Mann zugeschnittenen Vorschriften noch mehr. Man kann natürlich nicht über die Tatsache hinwegsehen, daß die Unbeliebtheit der Frauen nicht bei allen Religionen in demselben Grade bestand; z.B. kann man nicht leugnen, daß die Rolle der Frau im zarathustrischen Religionssystem, in dem weibliche Wesen nicht nur an der Bildung der dunklen Welt, sondern auch an der der lichten Welt beteiligt sind, nicht dieselbe ist wie im Zervanismus, wo das Weib der Inbegriff alles Schlechten ist ¹⁾.

Die negativen Beurteilungen beeinflussten aber mehr die Ethik der Gesellschaft, als die weniger negativen oder vorurteilslosen, weil sie eben die Herrschaft des Mannes über die Frau befürworteten.

Die soziale Verachtung der Frau im alten Iran stand also

zum größten Teil unter dem Einfluß der zervanistischen Religion und zeigte sich im islamischen Iran, verstärkt durch die in dieselbe Richtung zielende islamische Ethik, erneut. Danach sieht das Urteil über die Frau folgendermaßen aus: Die Frau besitzt keinen Verstand ¹⁾, daher kann man von ihr nicht lernen ²⁾, und daher darf man sie auch nicht zu Rate ziehen, denn die Frauen sind keine guten Ratgeberinnen ³⁾. Sie gleichen in dieser Hinsicht Kindern. Auf sie darf man nicht hören und ihnen darf man nicht folgen ⁴⁾. Man darf den Frauen kein Geheimnis anvertrauen, denn sie reden gerne und zuviel ⁵⁾. Sie verderben die Jugend, verweichlichen sie und machen sie für große Aufgaben unfähig ⁶⁾. Sie sind ein Unglück und kennen List und Zauber ⁷⁾. Sie sind wankelmütig, nicht vertrauenswürdig, vergeßlich, falsch, feige usw. ⁸⁾. Zur Führung eines Staates sind sie nicht fähig ⁹⁾, ja nicht einmal zur Nachrichtenübermittlung ¹⁰⁾.

Man erniedrigte seinen Gegner im Kampf, aber auch sonst jemanden, indem man ihn "Weib", "Weibesgleichen" oder "Halbweib" nannte ¹¹⁾.

Die Frauen waren das schlechte und unerwünschte Geschlecht. Eine noch größere soziale Verachtung erfuhren die Wit-

- 1) Vgl. Čand matn IV, 9; Sch. 15d/316; Garšāspnāme 458 f.
- 2) Vgl. Sch. 12c/165.
- 3) Vgl. Sch. 15c/24; 22/482; 35/354 ff.
- 4) Vgl. Sch. 12c/2617-18.
- 5) Vgl. Sch. 13d/1017-18; 15c/23; Garšāspnāme 566-567; Maraspandān A 11; Maraspandān B 49.
- 6) Vgl. Sch. 15c/183, 456-457.
- 7) Vgl. Sch. 5/57-58.
- 8) Vgl. Sch. 12c/483, 3303; Kārnamak X, 1-2.
- 9) Vgl. Sch. 47/1.
- 10) Vgl. Sch. 7/1130-31.
- 11) Vgl. Sch. 12c/m IV, 10-12; 13d/321-322, 1166; 13f/2275; 22/235; 42/1137. Der König Hormozd erniedrigt seinen Gegner Bahrām Ġubīn, indem er ihm den Frauen gehörende Sachen - eine Spindel, Toilettemittel und ein Frauenkleid - schickt. Vgl. Sch. 42/1389 f.

1) Darüber ausführlich bei Widengren, Das Prinzip des Bösen, S. 49 ff.

wen ¹⁾, die älteren Frauen ²⁾ und die Huren ³⁾. Die Hure war ja das erste Weib, welches Ahriman schuf (vgl. S. 10), und ihr Name gehört seit je zu den Schimpfwörtern im Iran ⁴⁾.

Die Frauen werden auch geschlagen und getötet: Afrāsiyāb befiehlt, seiner schwangeren Tochter Farangīs auf den Leib zu schlagen (vgl. S. 57); der König der Stadt Bīdād frißt sogar kleine Kinder und schöne, wohlgestaltete Frauen ⁵⁾. Mehrāb bedroht mehrere Male seine Gattin und seine Tochter mit dem Tod ⁶⁾. Aber auch unter den Iranern kommt derartiges vor: Rostam tötet Sūdābe (vgl. S. 46); Ardašīr gibt Befehl, seine schwangere Gattin zu töten ⁷⁾, und Bahrām Gūr tötet seine Sklavin selbst (vgl. S. 103). Auch im Krieg werden manchmal die Frauen, Kinder und alten Leute brutal geschlagen ⁸⁾.

b. Frauenraub

Wenn die Männer von einem gewonnenen Feldzug heimkamen, war die Freude des Wiedersehens bei den Frauen manchmal getrübt, da häufig der Mann mit einer oder mehreren Frauen,

- 1) Ein volkstümlicher Vierzeiler sagt über die Witwen:
Ein verwitwetes Weib, ob sie versippt ist oder verwandt,
Erstecht sie, wie eine Schlange und einen Skorpion;
Gibt man ihr mōrg-o-mosamma (= eine Speise aus Gemüse
und Hühnerfleisch),
So spricht sie (trotzdem) dauernd von ihrem vorherigen
Mann.

زن بیوه اگر قومه اگر خویش مثال مار و عقرب میزنه نیش
اگر خرجش کنی مرغ و مسما همش یاد میکنه از شوهر پیش

- Vgl. Hatsad Tarāne, S. 24, 3. Lied.
2) Vgl. Yt. 17:57; Maraspandan A 90; Sch. 21/372.
3) Artaxerxes II. läßt einen gewissen Meder namens Arbakes, der in der Schlacht zu Kyros übergegangen war, zur Strafe eine nackte Hure, die sich ihm auf die Schultern setzen mußte, einen ganzen Tag lang auf dem Markt herumtragen. Vgl. Plutarch, Artax. 14.
4) So 'Hure' und 'Hurensohn'; vgl. Sch. 43/157; Kārnāmāk XIII, 5; Tabarī, S. 589.
5) Vgl. Sch. 12/176; 13a/780, 953; 13f/1335-47.
6) Vgl. Sch. 136/958-966.
7) Vgl. Sch. 7/819, 1080 f.
8) Vgl. Sch. 22/15 ff.; Kārnāmāk X, 11.

die ihm als Beute des Krieges in die Hände gefallen waren, zurückkam. Bei einem verlorenen Krieg jedoch waren die Frauen die Hauptverlierer. Sie verloren nicht nur die Familie und die Heimat, sondern wurden auch als Beute des Krieges in fremde Länder verschleppt.

Nicht allein ein Kriegszustand versetzte die Frauen in Angst. Auch im Frieden mußten sie damit rechnen, die Opfer irgendeines ruhmsüchtigen Mannes zu werden, denn der Frauenraub war eine beliebte Art von Heldentat im Altertum und entsprach dem kriegerischen Geiste der damaligen Zeit. Es gibt wohl kaum ein Volk, von dem wir sagen können, daß es in seiner Geschichte dies nicht gekannt hätte. Das Hauptmotiv des griechischen Epos 'Ilias' ist der Krieg um Helena, d.h. die Zurückerobung eines durch Paris geraubten Weibes. In demselben Epos verspricht Agamemnon dem zornigen Achilleus nach einem Streit, welcher wiederum um eine Frau entbrannt ist, u.a. auch zwanzig nach dem Sieg geraubte trojanische Frauen, die Achilleus selbst auswählen solle ¹⁾.

In der Geschichte des Frauenraubes sind die Namen Io, Helena, Europe und Medeia die bekanntesten. Die beiden ersteren wurden von Phoinikern, die letzteren von Griechen geraubt, was nach Herodot die Ursache des Konfliktes zwischen Persern und Griechen, ja zwischen Asien und Europa schlechthin war ²⁾.

Ein biblisches Beispiel für Frauenraub ist die Entführung der Nebenfrau von Levit aus Israel von Bewohnern der Stadt Gibeā in Benjamin, sowie der Raub der vierhundert jungfräulichen Mädchen aus den Stämmen von Jabesch in Gilead durch Israeliten und der Raub von Töchtern von Schilo durch Benjaminiten ³⁾.

- 1) Vgl. Ilias, IX. Gesang. Wir finden uns weiter bestätigt durch viele griechische und römische Geschichtsschreiber, u.a. Herodot VI, 65, 137, 138; Plutarch, Solon 23; vgl. weiter Anm. 2.
2) Herodot I, 1-5. Über Frauenraub, welchen die Perser begangen haben sollen vgl. Herodot VI, 32; VII, 33. Über den ganzen Konflikt vgl. Altheim, Zarathustra und Alexander, S. 53 f.
3) Vgl. das Buch "Richter" 19 ff.; vgl. auch "Deuteronomium" 20, 12-14; 21, 10-14.

Wir könnten unsere Beispiele für andere Völker fortsetzen, was aber einen zu großen Umfang annehmen würde.

Das Schahname überliefert uns zwei Arten von Frauenraub. Die erstere ist die, in der die Entführung der Frau das Hauptziel der Aktion ist, gleich, ob es sich nun um den Raub einer bestimmten Frau handelt oder um die Frauen einer Stadt oder eines Landes allgemein. Das beste Beispiel für die Entführung einer bestimmten Frau ist die von Espanōy durch Bīžān (vgl. S. 60 f.) und vielleicht noch die Entführung von Nūše (der Tante des Königs Šāpūr) durch den arabischen Fürsten Tāer ¹⁾.

Ein Beispiel für Massenraub sehen wir in der Geschichte der Mazdakiten, wo Frauen neben Eigentum das Hauptziel des Aufstandes waren. Dies wird jedoch im Schahname nur kurz angedeutet ²⁾.

Die zweite Art von Frauenraub ist jene, bei der die Frauen (meistens zusammen mit Kindern und Männern) als Beute des Krieges geraubt oder besser gesagt gefangengenommen werden, was im Schahname oft geschieht ³⁾.

Wir wollen jetzt kurz untersuchen, wie Frauenraub im Avesta und Schahname beurteilt wird. Die Entführung der Frauen ist nach dem Avesta (Yt. 19:80) eine teuflische Tat. Wenn es im Avesta (Yt. 5:34; 9:14; 15:24) heißt, daß der Drachentöter Thraitauna (Sch.: Ferīdūn) mit Hilfe der Götter die beiden Geliebten des Drachen entführt, so handelt es sich hier nicht um die Entführung fremder Frauen, sondern um deren Befreiung, da sie vom Drachen geraubt wurden und nun nach der Befreiung von dem göttlichen Dra-

1) Vgl. Sch. 30/40 f.; vgl. auch Sch. 13d/170-171; die Entführung von Farangīs, Manīže, Gōlnār, Delafrūz Farroxpey (vgl. S. 57, 64, 78 f., 100 f.) und Māleke (Sch. 30/93 f.) hat jedoch mit Zustimmung der betreffenden Frauen stattgefunden.

2) Vgl. Sch. 40/264, 323-324, 355.

3) Vgl. Sch. 12a/190; 12c/2974; 13b/1036-38; 13d/1144; 13f/1336 f., 1935, 2684; 15/170; 15b/423; 801 ff.; 15c/94; 18/51; 19/202, 241, 249, 250, 272 f.; 20/1686-1690; 30/514; 34/433; 41/345, 398; 43/1331.

chentötter geheiratet werden müssen (vgl. S. 26) ¹⁾. Dieses entspricht auch Yt. 17:59, in dem die Göttin Aši ihre dritte Klage gegen jene schlimmste Tat erhebt, "die grausame Menschen verüben, wenn sie Mädchen entführen und als lange unverheiratet (den Männern preisgeben)" ²⁾. Die Frau, die man befreit oder entführt, muß man heiraten.

Auch Ferdousī wendet sich entschieden gegen den Frauenraub. Er nennt die Krieger, die Frauen des Feindes erbeuten wollen, um diesen dadurch zu erpressen und zur Kapitulation zu zwingen, 'verruchte Leute' (= Mardom-e badtane) ³⁾. Er wirft ebenso den Arabern und ihrem Fürsten Tāer, der Nūše entführt hat, Mangel an Wissen und Kenntnis vor ⁴⁾.

2. Gute Behandlung der Frau

Neben der allgemeinen sozialen Verachtung und Geringschätzung der Frau hören wir auch hier und da bessere Meinungen über die Frauen und von einer besseren Behandlung derselben, jedoch vorwiegend bezüglich Frauen des Adels ⁵⁾. So heißt es: man darf zu den Frauen nicht grob sein ⁶⁾, und

1) Ein anderes Beispiel für die Befreiung der Frauen im Avesta ist die der Humāyās und Vardakas durch König Vištāspa (Yt. 9:31). Diese Befreiung wird im Schahname durch ihren Bruder Esfandiyār vollzogen (vgl. S. 73). Hier spricht das Avesta jedoch nicht von einer Heirat zwischen den befreiten Frauen und dem Befreier, und im Schahname vermissen wir diesbezüglich eine deutliche Aussage (vgl. S. 73, Anm. 2.).

2) Vgl. Lommel, Die Yāst's, Yt. 17:59.

3) Vgl. Sch. 8/276. Solches geschieht während des Krieges zwischen Afrāsiyāb und Nōzar. Afrāsiyāb schickt während des Kampfes in der Nacht eine Truppe nach Fars, um die Frauen des Königs Nōzar und die seiner Soldaten gefangenzunehmen (vgl. Sch. 8/217 ff.).

4) Vgl. Sch. 30/47.

5) Als ein schönes Bauernmädchen in Anwesenheit von Šāpūr und seinen Gefolgsmännern allein das schwere Wasserrad drehen und aus dem Brunnen Wasser ziehen kann, ist Šāpūr davon überzeugt, daß ein Bauernmädchen nicht soviel Schönheit und Kraft besitzen kann (Sch. 22/235; Kārnāmā XIII, 18). Dann stellt es sich heraus, daß sie eine Tochter des Mehrak-e Nušzād(an), also eine Adlige von Geburt ist. Vgl. Sch. 22/236 f.; Kārnāmā XIII, 19 f.

6) Vgl. Māraspandān B 48; Tarīx-e Sīstān, S. 106.

man darf sie nicht schlagen ¹⁾. Die Frauen darf man - wie auch Kinder und alte Leute - nicht gefangennehmen ²⁾. Mit den Frauen - hier sind Amazonen gemeint - darf man auch nicht kämpfen, was natürlich von einem anderen Standpunkt aus gesehen eine physische Geringschätzung der Frau andeutet ³⁾. Es heißt weiter: eine fromme und kluge Frau ist wie ein unverhoffter Schatz ⁴⁾.

Eine feinere Behandlung der Frau verspricht auch der Pahlavi-Text "Xusrav ut rētak", in dem die verschiedenen Blumen auch mit Frauen verglichen werden. "Der Duft des Veilchens gleicht dem Duft des Mädchens (82.); der der 'palangmušk' gleicht dem der Braut (88.); der der gelben 'hērīk' und ebenso der der gelben 'saman' gleichen der edlen Frau (75. u. 78.); der des noch nicht blühenden 'munj' (= ein Bittermandelbaum, vgl. Anm. 91., 1 zu dem Pahlavi-Text) gleicht dem Verlangen nach einer Frau (91.); der der 'marū-i Artešīrān' gleicht dem der Mutter (80.) und schließlich der Duft der 'nastarōn' gleicht dem der alten Frau (90.). -

Von Einrichtungen einer Art sozialer Fürsorge für bedürftige Frauen (die ihre Männer verloren haben, kleine Waisenkinder haben, keinen Beruf kennen oder einfach arm und alt sind) hören wir im Schahname meistens unter Kay Xosrou, Bahrām Gūr, Xosrou I. und Xosrou II. ⁵⁾.

Wir haben auch schon gehört, daß, wenn ein Mann ein Mädchen unverheiratet schwanger machte, er sieben Jahre lang für sie und ihr Kind sorgen mußte (vgl. S. 175).

3. Die Beschäftigung der Frau

a. Der Grad der gesellschaftlichen Tätigkeit der Frauen aus oberen Klassen

Eine große Untätigkeit innerhalb der Gesellschaft kenn-

1) Vgl. Sch. 13f/1216-18.

2) Vgl. Sch. 13f/1372, 1426-28, 1443-49; 41/643.

3) Vgl. Sch. 12b/235 f.; 20/1304, 1318.

4) Vgl. Sch. 41/736-738.

5) Vgl. Sch. 13f/2796-2810; 35/570, 1413, 1634; 43/3252-53.

zeichnet das Leben der Frauen dieser Klasse. Dies aus mancherlei Gründen: erstens, weil die Frauen, wie schon einmal angedeutet wurde (vgl. S. 192), an das Haus und die Familie gebunden waren; zweitens, weil die Berufsaussichten, die die Gesellschaft den Frauen bot, sehr gering waren. Zu diesen, zum Teil auch für die Frauen der unteren Klassen geltenden Gründen kam für die Frauen der oberen Klasse ein weiterer hinzu, nämlich: die finanzielle Unbedürftigkeit. Trotzdem waren die Frauen von einigen Berufen in der Gesellschaft nicht völlig ausgeschlossen. So hatten sie z.B. immerhin die Möglichkeit, sich als Priesterin ¹⁾, "Frauenärztin" - hauptsächlich als Hebamme - und später sogar als Rechtsanwältin auszubilden ²⁾. Da die Natur- und Geisteswissenschaften ein Monopol der Priester darstellten, müssen wir daher annehmen, daß solche Frauen in den meisten Fällen der Priesterklasse angehörten.

Nach der mazdakitischen Revolution nahm die Tätigkeit der Frauen in der Gesellschaft gewiß zu. Die Gattin des Mazdak selbst, Xorramak mit Namen, - so heißt es im Siyāsat-nāme, Kap. 46 ³⁾ - flüchtete nach der Hinrichtung Mazdaks nach Rey und gründete dort eine neue Sekte, die nach ihr "Xorramiten" hieß.

Im Schahname kommt aber auch vor, daß insgesamt fünf Frauen die höchste Macht des Staates erreichten und zur Herrscherin ihres Landes ernannt wurden. Sie regierten natürlich nicht alle den Iran. Unter ihnen befindet sich auch eine indische Königin (Sch. 41/2889 ff.) und die mächtige Königin von Andalus namens Qidāfe (Sch. 20/693 ff.). Von den anderen drei Frauen, Homāy, Āzarmdoxt und Pūrān, waren die beiden letzteren geschichtliche Persönlichkeiten, die tatsächlich für kurze Zeit den Iran regierten (vgl. S. 91 ff.

1) Solch eine Priesterin war Aspasia, die im Anāhitā-Tempel von Ekbatana diente. Vgl. Plutarch, Artax. 27. Vgl. auch S. 129, Anm. 1.

2) Vgl. Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, S. 8 f. Ders., ZSR, IV, 35 ff.

3) Vgl. auch Nizāmulmulk, Siyāsatnāma, übers. von K.E. Schabinger von Schowingen, München 1960, S. 304.

S. 96 ff.). Diese Frauenherrschaft im Staat ist aber in dem Kapitel über die Rolle, welche die Frauen im alten Iran in der Gesellschaft gespielt haben, nicht von großer Bedeutung, denn ihre Machtübernahme geschah nicht etwa aus ihrer eigenen Initiative oder als Folge der aktiven Tätigkeit der Frauen in der damaligen Gesellschaft, sondern einfach nur, weil es keinen männlichen Thronfolger gab. Wenn sie wirklich mächtig gewesen wären und für einige Jahre hätten regieren können - beide zusammen regierten weniger als ein Jahr -, so hätte dies, gerade in dieser sehr günstigen, nachrevolutionären Zeit, wo die Frauen zur Emanzipation drängten, viel zur Sache der Frauen beitragen können.

b. Die Freizeitbeschäftigung der Frauen aus den oberen Klassen

Zwischen den Frauen der oberen Klassen und der Gesellschaft bestand also nur ein sehr loser und geringer Kontakt. Sie waren vielmehr an das Haus und an die Familie gebunden und führten ein mütterliches und hausfrauliches Dasein, was aber nicht immer von mütterlichen bzw. hausfraulichen Aufgaben erfüllt war, da diese zum größten Teil den Ammen und dem Hauspersonal überlassen wurden. Deshalb blieb den Frauen viel Freizeit, die mit Intrigen und Gegenintrigen, mit Klatsch, aber auch mit anderen Beschäftigungen erfüllt war. Hierzu gehörte das Schneidern, Weben ¹⁾, für manche Kreise die Teilnahme an Musik-, Tanz- und Gesangsunterricht (vgl. S. 103), die Arrangierung familiärer Feste usw. Zum Zeitvertreib gehörten auch allerlei Spiele, wie das Würfelspiel ²⁾, später Brettspiel, Schachspiel und dergleichen.

Eine freizeitfüllende Beschäftigung war auch die mit der Literatur. Im Iran fehlte es nie an begabten Dichterinnen. Insbesondere aber interessierten sich die Frauen für das

1) So schenkte Amestris ihrem Gatten Xerxes "ein großes, buntes, bewundernswertes Gewand, das sie selbst gewebt hatte"; vgl. Herodot IX, 109.

2) Eine sehr geübte Würfelspielerin war Parysatis, die Mutter des Artaxerxes II.; vgl. Plutarch, Artax. 17.

Lesen und auch Hören der Liebes- und Abenteuerromane. Wir kennen die Titel all dieser Romane nicht. Die Erzählung von Zariadres und Odris, Vīs und Rāmīn und der historische Roman von Bahrām Ūbīn waren in vorislamischer Zeit auch unter Frauen gewiß genauso beliebt und verbreitet, wie Samak-e 'ayyār, Amīr Arsalān, die neupersische Fassung von Vīs-o-Rāmīn u.a. im islamischen Iran. Bis vor kurzem war es in Teheran noch eine beliebte Beschäftigung der Frauen, indem sie sich abends mit Frauen aus Nachbarhäusern zusammensetzten und Amīr Arsalān hörten. Noch mehr als Liebes- und Abenteuerromane füllte das Märchen die Abende der Frauen im Harem. Daher sind diese Frauen neben den herumwandernden Märchenerzählern die wirklichen Bewahrer der mündlichen Märchenüberlieferung ¹⁾. Der Name Šahrzād, der Erzählerin der Märchen aus Tausend-undeiner-Nacht - einer arabischen Übersetzung des Pahlavi-Buches Hazār afsānak (= Die tausend Märchen) - ist mit dem Begriff 'Märchen' beinahe identisch geworden. Als Mutter waren die Frauen auch die Bewahrer, ja die eigentlichen Schöpfer der Wiegenlieder (Lālā'ī), die in der iranischen Volkspoesie einen geachteten Platz einnehmen. Auch im Volkstheater gab es Stücke, die von Frauen erdichtet und gespielt wurden. Die Zuschauer waren meistens Frauen und Kinder von Verwandten und Nachbarn. Das bekannteste Theaterstück ist hier gewiß "Xāle roro", die Komödie der Geburt eines unehelichen Kindes.

Die Frauen vertrieben sich ihre Zeit nicht nur innerhalb des Hauses, sondern auch außerhalb, und zwar begleiteten sie die Männer zum Spielplatz und ins Jagdgebiet, sowie zum Reiten, wobei gesagt werden muß, daß einige von ihnen auch direkt an diesen Vergnügungen teilnahmen. Wir erinnern noch einmal an die Reit- und Hochsprungkunst, welche Gordye in Anwesenheit des Xosrou II. und seiner Frauen zeigt

1) Vgl. Christensen, Persische Märchen, S. 283 f.

(vgl. S. 83) ¹⁾.

Die Töchter des Adels veranstalteten auch - wie wir in der Geschichte der Manīže gesehen haben (vgl. S. 65) - eine Art Picknick, woran nur Frauen teilnehmen konnten. Wir sehen aber auch sonst im Schahname solche oder ähnliche "Frühstücke im Freien", und zwar nicht nur unter Iraniern und nicht nur unter Frauen der oberen Klassen ²⁾, wobei einige dieser Veranstaltungen mehr den Charakter des allgemeinen Festes aufweisen. Die Teilnahme der Frauen an allgemeinen Volksfesten können wir als selbstverständlich annehmen und übergehen, mit Ausnahme eines speziellen Frauenfestes. Dieses Fest fand am 5. Spandarmat - das entspricht dem 24. März des heutigen Kalenders - statt und hieß "mard gīrān". An diesem Tag durften sich die Frauen die Männer nach Wunsch aussuchen; dieses Fest war also eine Art iranische Weiberfastnacht ³⁾.

c. Die Tätigkeit der Frauen der unteren Klassen innerhalb und außerhalb des Hauses

Die Frauen der unteren Gesellschaftsschichten hatten innerhalb des Hauses die Pflicht, die Kinder großzuziehen, zu waschen, zu kochen und andere Hausarbeiten zu leisten. Für die Frauen der Bauern kam noch das Melken ⁴⁾, das Wassertragen auf der Schulter ⁵⁾, ja sogar Wasser aus dem

1) In dem romantischen Epos "Xosrou-o-Širīn" von Neẓāmī gehen wir Xosrou an der Spitze einer Mannschaft gegen Širīn und ihre Mädchen in dem Polospiel. Eine Illustration dieser Szene ist uns von einem unbekannten Maler aus dem 16. Jahrhundert erhalten geblieben. Vgl. Persische Miniaturen, Artia 1961, Taf. 32; siehe dazu: Text, S. 64 No. 32.

2) So im Čin, Sch. 43/2379, 2416-17; im Rūm, Sch. 30/239-241, 250-251 (die letztere, die außerhalb der Stadt stattfindet, erinnert sehr an den 13. Tag des iranischen Neujahrsfestes); und im Iran, siehe Geschichte der Töchter des Müllers, Sch. 35/451 f.

3) Über dieses Frauenfest vgl. Bīrūnī, al-āṭār (Ed. Sachau S. 229); Gardīzī, S. 247.

4) Vgl. Sch. 35/735 f.

5) Vgl. Sch. 15b/536; 35/691.

Brunnen ziehen ¹⁾ usw. hinzu.

Wir sehen die Frauen der unteren Klassen auch außerhalb des Hauses, wie sie durch allerlei niedrige Beschäftigungen ihr Brot verdienen, so als Weberin und Spinnerin ²⁾, als Heuverkäuferin im Kriegslager ³⁾, als Köchin und Brotbäckerin im Dienste des Adels ⁴⁾ und im Kriegslager ⁵⁾, als Schönheitspflegerin, Schröpferin ⁶⁾, als Wahrsagerin und als illegale Verkäuferin von Abtreibungsmitteln - wobei die beiden letzten Beschäftigungen mehr von alten Frauen ausgeübt wurden ⁷⁾, sowie als Ammen und Dienstmädchen in Adelshäusern (vgl. S. 100, 106 ff.). Ferner wurden viele junge, schöne und talentierte Mädchen aus unteren Klassen oft als Tänzerin, Sängerin und Musikantin von Frauenhändlern ausgebildet und an die Adelshäuser verkauft oder auch an die öffentlichen Häuser ausgeliefert.

Alles in allem muß man sagen, daß die Frauen der unteren Klassen und besonders die der Bauern durch ihre Beteiligung an schweren außerhäuslichen Arbeiten eine größere Bewegungsfreiheit hatten als die städtischen Frauen der oberen Klassen.

4. Wie wollte die Gesellschaft die Frauen in ihrer äußeren Erscheinung sehen?

a. Das iranische Schönheitsideal

Es geht in diesem Abschnitt nicht um eine anthropologi-

1) Vgl. Sch. 22/219.

2) Vgl. Sch. 21/499 f. Siehe auch H.H. von der Osten, Die Welt der Perser, Taf. 17.

3) Vgl. Sch. 42/586 f.

4) Vgl. Sch. 41/1657 f.

5) Vgl. Herodot VII, 187.

6) So eine Frau war, nach Ṭabarī I, 617 f. und Ya'qūbī, S. 198, die Mutter des Yazdgerd. Vgl. auch Nöldeke, Ṭabarī, S. 359, Anm. 3.

7) Vgl. Sch. 42/1838 ff. Vgl. auch S. 189.

sche Darstellung der iranischen Frauen im Altertum ¹⁾, sondern um die Frage: wie war das Idealbild, welches der iranische Mann bzw. die iranische Gesellschaft oder zumindest ihre Elite sich in den verschiedenen Zeitperioden von einer schönen Frau machten?

Wir müssen uns jedoch darüber klar sein, daß wir auf Grund der Spärlichkeit des Text- und Bildmaterials nicht imstande sind, dieses Idealbild lückenlos für alle Perioden der iranischen Geschichte aufzuzeigen, sondern nur in grossen Sprüngen von Jahrhunderten. Daher fangen wir nicht mit der ältesten Periode der iranischen Geschichte an, sondern mit dem ältesten, uns zur Verfügung stehenden Material, und zwar mit Textmaterial, weil wir auf diese Weise Mißverständnisse durch falsche Interpretation vermeiden können. Ich habe insgesamt für die vor- und nachislamische Periode fünf Bilder aus dem Yāšt 5, aus dem Hadoxt Nask, aus dem mittelpersischen Text "Xusrav ut Rētak", aus dem Schahname und aus dem Samak-e 'ayyār ausgewählt bzw. kombiniert.

1. Das erste Bild ist die Beschreibung der Schönheit der Göttin Anāhitā, welche wir dem 5., ihr geweihten Yāšt

1) Diese sieht nach W. Geiger in seinem, in dieser Arbeit mehrmals zitierten Buch OK, S. 215 f., folgendermaßen aus:

"Die Männer waren von mittlerer, oft hoher Statur und kräftig gebaut, mit breitem, gut entwickeltem Brustkorb. Die Mädchen und Frauen neigten mehr zu schlankem und biegsamem Gliederbau; ihre Hautfarbe war eine helle und zartere, insbesondere an den Körperteilen, welche gegen die Einwirkung der Sonnenstrahlen geschützt waren. Große, leuchtende Augen zeichneten Männer und Weiber aus. Der Bartwuchs bei den Männern war ein üppiger. Individuen mit dunkelbraunen Haaren mögen die Mehrzahl gebildet haben; doch waren auch solche mit blonden und roten Haaren nicht selten. Beide Typen, der dunkle und der helle, sind ja bei den Ariern überhaupt zu unterscheiden. Die brachykephale Schädelbildung mag die vorherrschende gewesen sein; die Form des Gesichtes war eine ovale; Nase, Mund und Stirne, und ebenso die Extremitäten, Hände und Füße, waren wohlgebildet".

entnehmen. Danach hat Anāhitā folgendes Aussehen: Sie erscheint in Gestalt eines schönen Mädchens, hat einen sehr kräftigen, fürstlichen und schön und hoch gewachsenen Körper, wohlgestaltete und verlockende Brüste. Sie hat einen schönen Hals und schöne, weiße und starke Arme ¹⁾.

2. Das zweite Bild gibt die Beschreibung der Schönheit der guten Daēnā aus dem Hadoxt Nask. Sie erscheint: "... in Gestalt eines schönen Mädchens, eines strahlenden, weißarmigen, eines kräftigen, von schönem Aussehen, eines gerade aufgerichteten, eines hochgewachsenen, eines hochbusigen, von edlem Leib, eines fünfzehnjährigen, an Aussehen, an Gestalt so schön, wie die schönsten der Geschöpfe" ²⁾.

3. Das dritte Bild gewinnen wir aus dem Pahlavi-Text Xusrav ut rētak (König Xosrou und sein Knabe). Die zwölfte Frage des Königs an den Knaben betrifft die Schönheit der Frauen. Sie lautet: "Welche Frau ist die beste?" Die Antwort ist folgende:

"... Diejenige Frau ist die beste, die in ihren Gedanken ein guter Freund des Mannes ist, und, was ihre Gestalt anbelangt, von mittelmäßiger Größe ist, und deren Thorax breit ist, und deren Kopf, Gesäß und Nacken wohlgeformt sind und deren Füße klein sind, und deren Taille schlank, und deren Fußsohlen ein wenig gebogen, die Zehen lang, und deren Glieder biegsam und fest sind, und deren Brüste Quitten ähneln, und deren Nägel schneeweiß sind und deren Gesichtsfarbe die eines Granatapfels ist, und deren Augen Mandeln ähneln, und deren Augenbrauen aus schwarzem Ziegenleder gemacht zu sein scheinen, deren Zähne weiß und

1) Zusammengestellt aus dem Yt. 5:7, 15:64 und 127 nach der Übersetzung von Lommel, Die Yāšt's. So wie Anāhitā sieht auch die Göttin Aši aus: "... die schöne Herrin, eintrat in Gestalt eines schönen, sehr starken, wohlgewachsenen Mädchens, hochgegürtet und schlank, ...". Vgl. Lommel, a.a.O., Yt. 13:107.

2) Hadoxt Nask 2:9. Zitiert nach Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 172. Vgl. auch Colpe, Die Religionsgeschichtliche Schule, S. 130, §9.

zärtlich sind und ? und deren Locken schwarz und rötlich im Widerschein und lang ..." ¹⁾.

4. Die vierte Beschreibung nehmen wir, oder besser gesagt, stellen wir aus dem Schahname zusammen. Danach sieht das Idealbild der weiblichen Schönheit, wenn wir die poetischen Werkzeuge, wie Metaphern, Gleichnisse usw. wieder ins Prosaische übersetzen, folgendermaßen aus: Hochgewachsener Körper (wie Zypresse), schmale Taille, runde Brüste (wie Granatäpfel), lange, schmale, silberweiße Finger (wie silberne Schreibröhrchen), große, weite und schwarze Augen mit sehr langen schwarzen Wimpern (lang wie Pfeile), bogenähnliche Augenbrauen, schlanke, schmale Nase (wie Schreibröhrchen), kleiner Mund und rote Lippen, rote und glänzende Wangen, lange, pechschwarze Haare mit lockigen Spitzen, und eine silberweiße oder elfenbeinweiße Hautfarbe.

5. Das fünfte und letzte Bild entnehme ich dem Samak-e 'ayyār, einem Volksroman aus dem 11. - 12. Jahrhundert:

"Der Königssohn schaute die Person an; er sah ein Mädchen (schön) wie 100.000 Gemälde, mit rundem Kopf und breiter Stirn, mit Haaren wie Schnüre und Augenbrauen wie Čāčī-Bögen, zwei Augen wie Narzissen, die Wimpern wie Āraš-Pfeile, die Nase wie eine Klinge, der Mund wie ein Halbdinar, das Gesicht wie Silber, die Wangen wie Rosen, ein Kinn wie ein Bällchen mit Grübchen, ein kleines Hälschen, und ein hundertfaches Doppelkinn unter ihrem Kinn, ein Thorax wie ein Silberbrett, und zwei Brüste wie Granatäpfel und kleine Unterarme und kleine Finger, auf der Handoberfläche 1000 Vertiefungen, und die Finger hatte sie schwarz gemacht und an jedem Finger ein Paar Ringe; ein Bäuchlein wie von der besten Mehlsorte, die man durch Seide siebt und mit Mandelöl mischt, und ein Nabel wie ein Moschusbehälter, und zwei Schenkel wie zwei Pferde

1) Vgl. Jamshedji Maneckji Unvala, The Pahlavi Text "King Husrav and his boy", S. 35-36.

(schenkel), zwei Unterschenkel wie zwei Elfenbeinsäulen ..." ¹⁾.

Wenn wir uns diese fünf Bilder genauer anschauen, so bleibt eine Übereinstimmung bezüglich der Gesichtsmerkmale, der langen Haare und der weißen Hautfarbe; bezüglich des Körperwuchses ergeben sich jedoch Abweichungen. Hier unterscheiden wir drei verschiedene Körpertypen: Die beiden ersteren Bilder präsentieren als Idealtyp ein hochgewachsenes und kräftiges Mädchen, also einen vollschlanken Typ. Das stimmt auch mit unserem Bildmaterial aus dem alten Iran überein, welches zumeist aus weiblichen Idolen, Fruchtbarkeitsgöttinnen und Anāhitā-Statuen besteht, die sich durch schlanke Taillen, breite Hüften und runde, oft als Symbol der Fruchtbarkeit in den Händen gehaltene Brüste ²⁾ auszeichnen ³⁾. Zu dieser Kategorie gehört auch das vierte Bild aus dem Schahname (vgl. oben S. 206, 4. Bild).

Den zweiten Typ beschreibt uns das dritte Bild aus spätsasanidischer Zeit. Dieser Typ ist gekennzeichnet, im Gegensatz zu dem ersteren Typ, durch "mittlere Größe und

1) "شاهزاده در آن شخص نگاه کرد . دخترى دید چون صد هزار نگار ، با سرى کرد و پیشانى پهن ، زلف چون کمند و ابروان چون کمان چاچى ، دو چشم چون دو نرگس ، مژها چون تیر آرش ، و بینى چون تیغ و دهانى چون نیمه دینار و عارضى چون سیم ، رخى چون گل ، زخندانى چون گوئى گرد چاهى و گردنى کوتاه و صد غیغ بر غیغ زیر زنج افتاده ، و سینه چون تخته سیم ، و دو پستان چون دو نار و ساعدى کوتاه و پنجهای خرد ، و پشت دست هزار چال در افتاده ، و انگشتان دست سیاه کرده ، و در هر انگشتى جفتى انگشتى ، و شلى چون آرد میده که بحریر بیزی و بروغن بادام بسرشى . و نافى چون غالیهدانى و دوران چون دو هیون . دو ساق چون دو ستون عاج"

Vgl. Samak-e 'ayyār I (Ed. Xānlari, Thr. 1343 Š, S. 13.)

2) Es entspricht einem besonderen Sinn für Ästhetik, daß man die Fruchtbarkeit bei Frauen durch wohlgeformte, manchmal in den Händen gehaltene Brüste symbolisierte und nicht etwa durch Schwangerschaft, was sich natürlich nicht nur auf die iranische Kunst beschränkt.

3) Die Abbilder von diesem archäologischen Material finden wir in den meisten Kunstsammlungen vom alten Iran, so z.B. bei Ghirshman, Iran PMA, Abb. 1, 49; ders., Iran PS, Abb. 38, 218; H.H. von der Osten, Die Welt der Perser, Tafel 7, 112 unten.

kleine Füße", ist aber trotzdem die Beschreibung eines schlanken Mädchens mit langen Fingern und schmaler Taille.

Von diesen beiden für den vorislamischen Iran geltenden Schönheitsidealen weicht der dritte Type (siehe 5. Bild), welcher für den islamischen Iran gilt, ab. Hier handelt es sich ohne Frage um ein robust gebautes, um nicht zu sagen dickes Mädchen. Sie hat einen kleinen Hals, ein Doppelkinn, welches eigentlich als Wamme zu bezeichnen wäre, einen kleinen Unterarm, kleine Finger, dagegen eine dicke Handoberfläche (einen fleischigen Handrücken), einen Bauch und zwei dicke Ober- und Unterschenkel, in einem Wort, für heutige Begriffe ein häßliches, etwas abstoßendes Bild. Dagegen könnte man anführen, daß auch in der spätpersischen Poesie, vor allem aber in den Gazals, Geliebte sehr oft als eine "Zypresse mit schmaler Taille" dargestellt werden, was wiederum für einen schlanken Typ spricht.

Als Gegenargument hiergegen kann man wiederum sagen:

1. Wir wissen oft nicht genau, ob es sich dabei um einen erotischen oder mystischen Inhalt handelt, und wenn erotisch, ob ein "er" oder eine "sie" gemeint ist.
2. So oder so handelt es sich bei der persischen Lyrik und deren Repräsentant "Gazal" viel mehr um eine einstudierte Technik in der Auswahl der Ausdrucksmittel, die klischeehaft und ständig bis in die Gegenwart der persischen Poesie - zumindest bei den Anhängern der alten Schule - wiederholt werden. Die Lyriker schreiben auch gerne über die schwitzende Geliebte, deren Schweiß (xoy) als besonders schön gepriesen wird. Diese etwas unappetitliche Szene kommt im Schahname nicht vor.

Der Geschmack der Iranier hat sich zum Üppigen hin orientiert. Das trifft auch für die heutigen Perser im allgemeinen zu, jedoch die moderner eingestellten Perser zeigen einen anderen Geschmack, wobei der direkte oder indirekte Einfluß von europäischer Seite nicht zu leugnen ist.

Daran, daß der Islam diese Geschmacksänderung erheblich

beeinflusste, ja sie überhaupt verursachte, kann kein Zweifel bestehen, denn er setzte mit seiner Prüderie gegenüber dem weiblichen Geschlecht die Frau auch als Inkarnation der menschlichen Schönheit schlechthin ab und wählte, im Gegensatz zu dem vorislamischen Iran (vgl. S. 6) für diese Rolle den Mann, nämlich Josef.

Den meisten adligen Frauen im Schahname wird eine ideale Schönheit nachgesagt, so daß es schwerfällt, eine als die schönste hervorzuheben. Doch bei näherer Betrachtung kann man Rūdābe als schönste Frau bezeichnen, denn sie hatte nicht nur wegen ihrer Schönheit viele Bewerber unter Königen, sondern ihr Bild stand auch in vielen Palästen oder wurde an die Palastwände gemalt (Sch. 17/390, 396). Sie war also auch für die Künstler ihrer Zeit eine ideale Schönheit und diente ihnen als Motiv für Wandmalereien. Dem entspricht auch die Bedeutung ihres Namens "Glanz (Pracht) des Wuchses habend" (vgl. S. 32, Anm. 1.). Darüber hinaus galt sie als eine jener Pairikās, die durch ihre besondere Schönheit die Männer des Glaubens verführten (vgl. S. 11 ff., 40).

Nicht zuletzt hatte Rūdābe als Mutter des iranischen Nationalhelden eine überragende Schönheit zu sein.

b. Attraktivität der Frau (Sex-Appeal)

Um den Männern zu gefallen, brauchte eine Frau nicht immer von idealer Schönheit zu sein. Sie konnte durch andere Mittel ebenso auf die Männer wirken, nämlich durch Liebreiz, Anmut, Charme, Sex-Appeal usw. Die Teheraner nennen es 'bānamak, namakī, tu del boro' und neuerdings auch sexī (= Sex Appeal habend) und meinen, daß eine anmutige olivenhäutige (sabze-ye bānamak) besser ist als eine kalte Schöne (sefid-e bīnamak). Dagegen vermissen wir solche Definitionen in der persischen Literatur oder, besser gesagt, in der Sprache der persischen Poeten. Hier finden wir entweder Beschreibungen von außergewöhnlicher Schönheit oder Schilderungen sexueller Szenen, die manchmal

bis ins kleinste Detail gehen. Eine Ausnahme ist jedoch Ḥāfeẓ, der einen eigenen Terminus dafür gebraucht hat, nämlich 'ān', was eigentlich 'jener, jene, jenes' bedeutet:

Daß man 'ān' sagt, ist besser als 'Schönheit'
meine Geliebte hat sowohl diese als auch jene. 1)

und

Die Geliebte ist nicht die, die (lange) Haare und
eine schlanke Taille hat;
sei Knecht des Antlitzes jener, die 'ān' besitzt. 2)

Wer die persische Sprache nicht nur liest und versteht, sondern auch fühlt, weiß, daß Ḥāfeẓ hier etwas schwer Definierbares niederschreibt, indem er dafür nicht den nächstliegenden Terminus gebraucht, sondern einen allgemeinen und doch umfassenden, wie 'ān' es ist. Das Ḥāfeẓ'sche 'ān' bedeutet: die erotische Gesamtausstrahlung einer Frau oder "das gewisse Etwas".

c. Kosmetik und Körperpflege

Die Frauen haben von alters her versucht, ihrer natürlichen Schönheit oder ihrer ebenso natürlichen Anziehungskraft durch künstliche Mittel noch mehr Ausdruck zu verleihen oder einen Mangel an Schönheit dadurch wettzumachen und zu vertuschen. Zu diesen Mitteln gehören Kosmetik, Bekleidung und Schmuck, wovon in diesem und in den nächsten beiden Abschnitten die Rede sein soll.

Im Buch Esther 2, 12 heißt es: "Wenn nun ein jedes der Mädchen an die Reihe kam, zum König Achaschwerosch zu gehen, nachdem es entsprechend den Vorschriften für die Frauen zwölf Monate lang behandelt worden war - denn so lange dauerten die Tage ihrer Schönheitspflege, sechs Mona-

1) اینده میگویند آن خوشتر حسن یار ما این دارد و آن نیز هم

2) شاهد آن نیست که موئی و میانی دارد بنده طلعت آن باش که آنی دارد

te mit Myrrhenöl und sechs Monate mit Balsam und weiblichen Schönheitsmitteln -, ...". Das ist ein Zeugnis für die große Verbreitung der Schönheitspflege, deren Kunst und Mittel, im alten Iran, wenigstens unter den Frauen der oberen Klassen ¹⁾.

Ein anderes, ebenso wichtiges Zeugnis liefert uns Herodot (IV, 75) über die Schönheitspflege unter den Frauen der Skythen:

"Ihre Frauen zerreiben auf einem rauhen Stein unter Beimischung von Wasser Cypressen-, Cedern- und Weihrauchholz und bestreichen mit dem dickflüssigen Brei den ganzen Körper und das Gesicht. Das macht sie nicht nur wohlriechend, sondern, wenn sie am Tage darauf die Schicht abschaben, auch rein und glänzend" ²⁾.

Im Schahname besitzen die Frauen eine natürliche Schönheit, die das Schminken überflüssig macht. Daher hören wir im Schahname nur so allgemein vom "rang-o-būy" (= Farbe und Duft) ³⁾, was aber selten vorkommt und manchmal auch für natürliche Schönheit dasteht. Einmal sehen wir auch eine Frau (Šīrīn), die ihre Wangen rot macht (Sch. 43/3528).

Dagegen schenkt man dem Parfum mehr Beachtung. Die Entdeckung des Parfums wird dem mystischen König Ġamšīd zugeschrieben. Weil die schönen Düfte (Būyhā-ye xoš) für die Menschen notwendig waren, entdeckte er bān (Ambra), Kāfūr (Kampfer), mōšk (Moschus), 'ūd (Aloeholz), 'anbar (Ambra) und golāb (Rosenwasser) ⁴⁾. Manche von diesen sind natürlich nicht für Personen direkt, sondern für den Raum gedacht.

Ich glaube trotzdem - von den Frauen des königlichen

1) Vgl. auch das Buch Esther 2; 3,9.

2) Dieses Zedernholz, wovon Herodot spricht, ist wahrscheinlich dasselbe, noch heute in Persien verbreitete Körperpflegemittel, das man "sedr" nennt.

3) Vgl. Sch. 12b/65, 12c/193, 42/1391.

4) Vgl. Sch. 4/41-42.

Harems einmal abgesehen -, daß die Kosmetik im alten Iran nicht so verbreitet war wie z.B. im alten Ägypten oder in Indien. Es gab nämlich auch religiöse Bedenken gegen das Schminken der Frauen. Man sah diese künstlich - wenn auch kunstvoll - erreichte Schönheit als eine Art von Betrug und Zauberei an, insbesondere bei verheirateten Frauen, die diese Mittel für die Verführung anderer Männer benutzen konnten ¹⁾.

Die wichtigsten Schönheitsmittel im islamischen Iran sind: das Schwärzen der Augenbrauen mit wasme, das Schwärzen der Augenlider mit Antimon (sorme), das Rotschminken der Wangen mit sorxāb oder gāze, das Färben der Haare und Hände mit dem rotgelben Henna (ḥanā) und das Entfernen der Gesichtshaare mit einem Faden (band andāxtan). Dieses alles mußte man jedoch bei Trauer unbedingt unterlassen.

Die Frauen, die den Beruf einer Schönheitspflegerin ausübten, hatten von alters her eine verachtete soziale Stellung und kamen auch aus unteren Klassen. Sie sammelten in den Häusern ihres Arbeitsbezirkes viel Klatsch und verrietten von Haus zu Haus allerlei Geheimnisse.

Für die Körperpflege wurden Wasser und Seifmittel gebraucht. Handelte es sich um stärkere Verunreinigungen, wie nach der Menstruation, Geburt oder Berührung einer Leiche, dann mußte auch vom Rindsharn Gebrauch gemacht werden ²⁾. Im islamischen Iran benutzte man als Seifmittel ṣābūn (= Seife). Dieses Wort, welches als Metapher in Gedichten von Nāṣer Xosrou (394 - 481 H.) mehrere Male vorkommt, läßt darauf schließen, daß es schon damals wie heute zwei Arten von ṣābūn gab: eine Sorte für Körper-

und eine für Kleiderreinigung ¹⁾, was man heute "ṣābūn-e sar šūy" und "ṣābūn-e raxt šūy" nennt. Auch diese werden langsam durch europäische Waschmittel verdrängt.

Neben ṣābūn gab es auch einen besonderen Lehm (gel) als Haarwaschmittel ²⁾, der noch heute auf dem Lande Anwendung findet. Die vorislamischen Seifmittel waren wie der sedr pflanzlicher Natur ³⁾ und daher auch nicht ohne religiöse Bedeutung. Das ist vielleicht der Grund für die Beliebtheit von sedr auch im islamischen Iran.

d. Bekleidung

Unsere Hauptquellen über die Trachten der vorislamischen Iranier sind einmal die Schilderungen des Herodot und zum anderen die Reliefs von Persepolis und Naqš-e Rostam. Hinzu kommen noch die anderen mitteliranischen Kunstschatze wie z.B. Schalen, Karaffen, Gemmen, Münzen usw. ⁴⁾. Außerdem finden wir im iranischen Schrifttum Stellen, die uns Aufschluß über Bekleidung und Schmuck geben. Diese wenigen Quellen jedoch beschränken sich fast nur auf männliche Bekleidung. Andererseits ist aber der Unterschied zwischen

1) Vgl. Nāṣer Xosrou, Dīwān-e aš'ār (Thr. 1339 Š., S. 308, 329, 355, 405, 475, 497). Nach v. Kremer kommt das Wort ṣābūn bei den arabischen Schriftstellern zuerst bei Ibn Doraïd (T 321 H.) vor. Vgl. A.F.v.Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, 2. Band, Wien 1877, S. 225.

2) "Ke gar sar be-gel dārī aknūn mašūy ..." Sch. 12/59; "Ke yek tan sar az gel mašūrīd pāk ..." Sch. 15a/112. Vgl. auch das bekannte Gedicht von Sa'dī: "gelī xoš buy dar ḥammām rūzī ...".

3) Aus Pflanzen besteht auch Ošnān, ein Seifmittel, das der Wäscher im Schahname bei seiner Arbeit benutzt. Vgl. Sch. 17/322. Vgl. Wolff, Glossar zu Firdosis Schahname, S. 63 unter اشنان.

4) Sie zeigen meist die (Tracht der) Könige und Königinnen, aber auch der Tänzerinnen (vgl. Ghirshman, Iran PS. Abb. 256), Musikantinnen (vgl. Ghirshman, Iran PS. Abb. 257) usw. Eine Beschreibung der Tracht einiger sasanidischer Könige finden wir bei Ḥamza.

1) Vgl. Ardāi, Kap. 62; 73.

2) Ausführlicher darüber mit Stellenangaben bei Spiegel, EA III, S. 697.

männlichen und weiblichen Trachten sehr gering ¹⁾, so daß wir eine allgemeine Schilderung der iranischen Bekleidung für beide Geschlechter gelten lassen können.

Sarre und Herzfeld stellen nach den Grabreliefs von Naqš-e Rostam sieben Gruppen von Trachten zusammen, und jede Gruppe wird ausführlich von ihnen behandelt ²⁾. Die medische Tracht war anscheinend schöner als die persische, und die Perser, die im Gegensatz zu den Skythen ³⁾ so gerne fremde Sitten und Gebräuche annahmen, trugen deshalb auch die medische Tracht ⁴⁾. Die Bekleidung bestand aus Rock ⁵⁾, einer langen weißen Hose ⁶⁾ und einem Gewand in Form eines langen Oberkleides ⁷⁾. Der Rock mit langen, engen Ärmeln reichte bis zum Knie ⁸⁾.

Die Parsen tragen (noch immer) ein weißes Hemd (Sadre) aus einfachem Gewebe mit kurzen Ärmeln und ohne Kragen. Das Hemd hat vorne einen Schlitz, der bis zur Brust reicht ⁹⁾. Der Rock oder das Hemd wurden durch eine Schnur festgehalten. Die Männer trugen die Schnur um die Mitte des Leibes ¹⁰⁾, während sie bei den Frauen unter der

- 1) Hottenroth sieht den Unterschied darin, daß die weibliche Tracht weiter und länger gewesen ist, als die männliche und "vorn herunter aus dem Ganzen geschnitten und mit einem Brustschlitz versehen"; vgl. Hottenroth, Trachten, S. 30.
- 2) Vgl. Sarre und Herzfeld, Iranische Felsreliefs, S. 50 ff.
- 3) Vgl. Herodot I, 76, 78.
- 4) Vgl. Herodot I, 135. Hottenroth schreibt: "Die später eingeführte medische Tracht dürfte ohne wesentliche Veränderung den weiblichen Bedürfnissen besser entsprechen haben" als die heimatliche. Vgl. Hottenroth, a.a.O., S. 30.
- 5) Vgl. Herodot VII, 61; Xenophon, Anabasis I, Kap. 5.
- 6) Herodot I, 71; III, 61, 87; V, 49.
- 7) Geiger unterscheidet im Avesta dreierlei Kleidungsstücke: das hemdartige Unterkleid, die Beinkleider (karana) und das Obergewand oder den Mantel (vīrō-vastra); vgl. Geiger, OK, S. 224 ff.
- 8) Kretschmer, die Trachten der Völker, S. 40.
- 9) Die weiße Farbe ist ein Symbol der Unschuld und Religion; die vordere und Rückseite des Hemdes symbolisieren die Zukunft bzw. die Vergangenheit. Vgl. J.D.-G., SdP, S. 42.
- 10) Vgl. V. 18:9; Herodot VII, 61.

Brust saß ¹⁾. Das Gewand oder Oberkleid ²⁾ war eine Art Mantel und reichte bis zum Boden. Das Gewand der vornehmsten Frauen hatte darüber hinaus eine Schleppe ³⁾. Die Beine bedeckte man mit langen Strümpfen ⁴⁾ und an den Füßen trug man Schuhe ⁵⁾, Stiefel ⁶⁾ oder Riemensandalen ⁷⁾. Die Kopfbedeckung der Männer bestand aus einer hohen, kegelförmigen Mütze ⁸⁾. Die Skythen trugen Turbane ⁹⁾. Auch ein Mundtuch gehörte zur Bekleidung, um den anderen, insbesondere dem König, durch den Atem nicht unangenehm zu werden ¹⁰⁾. Man verfertigte die Kleidung meistens aus Leder ¹¹⁾, aber auch aus Wolle, Baumwolle, Seide ¹²⁾, Hanf ¹³⁾ und Pelzen ¹⁴⁾. Die Iranier trugen mit Vorliebe bunte Kleidung. Die beliebtesten Farben waren gelb, weiß, blau und purpur ¹⁵⁾.

- 1) "Der Zweck war, dadurch die Formen des Busens zu heben." Vgl. Geiger, OK, S. 225. Vgl. auch Yt. 5:127.
- 2) Vgl. Herodot V, 49; Xenophon, Anabasis, I, Kap. 5; Geiger, OK, S. 224.
- 3) Vgl. das Buch Esther 5, 1A.
- 4) Vgl. V. 8:23; Hottenroth, Trachten, S. 30; ihr Name im Avesta ist Aothravana, vgl. Geiger, OK, S. 226.
- 5) Vgl. Yt. 5:78; Hottenroth, Trachten, S. 30; Kretschmer, Die Trachten der Völker, S. 41. Ihr Name im Avesta ist Aothra, vgl. Geiger, OK, S. 226.
- 6) Vgl. Kretschmer, Die Trachten der Völker, S. 41.
- 7) Vgl. Yt. 5:64.
- 8) Vgl. Herodot VII:61, 64; Kretschmer, Die Trachten der Völker, S. 40.
- 9) Vgl. Herodot V, 49; VII, 64.
- 10) Vgl. Kretschmer, a.a.O., S. 40; Hottenroth, a.a.O., S. 31.
- 11) Vgl. Herodot I, 71.
- 12) Vgl. Kretschmer, a.a.O. S. 40; das Buch Esther 1, 6.
- 13) Vgl. Herodot IV, 74.
- 14) Vgl. Herodot IV, 109; Yt. 5:78, 126, 129.
- 15) Vgl. Herodot V, 49; VII, 61; Das Buch Esther 1,6; 8,15; Sch. 42/1392; 43/358-359, 3524; Bundahishn, Kap.III, 4-6; Yt. 10:126; Xenophon, Anabasis, Kap. 5. Die einzelnen Farben galten für verschiedene Klassen. "Weiss für Priester, rot oder bunt für die Krieger, dunkelblau für die Ackerbauer, Viehzüchter." Vgl. J.D.-G., SdP, S.96. Die Farben der Trachten der sasanidischen Könige in der Hamza-Beschreibung sind grün, gelb, schwarz, weiß und vor allem himmelblau und rot. Im Shahname sind die Helden durch bestimmte Farben (und Zeichen), welche ihre Zelte und Fahnen tragen, gekennzeichnet. Das Zelt des Kay Kāūs ist violett, des Tūs schwarz, des Gūdarz rot, des Rostam grün, des Giv golden und des Faribōrz weiß. Vgl. Sch. 12/547, 551, 555, 558, 576, 579.

Bei besonderem Anlaß trug man auch besondere Kleidung, u.a. ein Festkleid ¹⁾, ein Ehrenkleid ²⁾, ein Opferkleid ³⁾, Kriegskleidung ⁴⁾ und ein Kleid für Trauerfeierlichkeiten ⁵⁾. "Bei den Feiern am Jahresende legte man neue Kleider an" ⁶⁾.

Un- oder halbbekleidet (ohne Sadre) ⁷⁾, barfuß ⁸⁾ oder ungegürtet (ohne Kusti) ⁹⁾ umherzugehen war eine große Sünde.

So wie viele iranische Sitten haben auch die iranischen Trachten ihren Einfluß auf den islamischen Orient, insbesondere in der Abbasidenzeit, ausgeübt ¹⁰⁾.

1) Vgl. Xenophon, Anabasis, I, Kap. 2.

2) Vgl. Das Buch Esther, 8,15.

3) Vgl. Nirangistan 85-96. Ausführlich berichtet Waag über Opferkleid und darüber hinaus über iranische Trachten in seinen Erklärungen zu Nirangistan, S. 129 ff.

4) Vgl. Herodot VII, 61 ff.

5) Vgl. Sch. 44/511. Trauer um den Toten ist eigentlich in der zoroastrischen Religion streng verboten (vgl. Widengren, Die Religionen Irans, S. 36). Es gab aber trotzdem Trauersitten unter den Iranern und insbesondere unter Ostiranern. Unter anderen rituellen Trauersitten, wie Weinen, Wehklagen, Verstümmelungen, Ritzungen, Haarabschneiden, Pferdeopfer, Pferdeverstümmelungen und Selbsttötungen zerriß man auch seine Kleider. Vgl. Herodot III, 66; Aeschylus, Die Perser; Sch. 12b/916, mVII, 5; 12c/mI, 3; 15c/1405, 1542, 1554. Über die ganze Frage vgl. Widengren, a.a.O., S. 36, 133, 134, 325.

6) Vgl. J.D.-G., SdP, S. 43. Noch heute ist die Sitte beim Neujahrsfest Nouruz im Iran gebräuchlich.

7) 8) In seiner Reise durch die Hölle sieht Ardāi Virāz einige Seelen der Frauen und Männer, die deshalb bestraft wurden, weil sie in der irdischen Welt - unter anderen strafbaren Taten - auch ohne Sadre und mit nur einem Schuh umhergegangen waren. Vgl. Ardāi, Kap. 25; vgl. auch Bahman Yašt 4:34. "Wenn der Mensch", so schreibt J.D.-G. (SdP, S. 44) "im Jenseits wie bereits auf Erden den Sadre anzieht, geschieht es, um sich in der Kleidung mit Vohu Manah zu identifizieren, d.h. sich wie er in Licht zu kleiden." Über die Symbolik der Kleidung vgl. weiter J.D.-G., SdP, S. 42 ff.

9) Vgl. Junker, Der wissbegierige Sohn; J.D.-G., SdP, S. 41.

10) Vgl. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen II, S. 214 und 217; Spuler, Iran in frühislamischer Zeit, S. 515.

Gehen wir nun zu dem über, was wir im Schahname über die Bekleidung erfahren.

Die erste Stufe der menschlichen Zivilisation und ihre allerwichtigsten Fragen, wie z.B. Bekleidung, die Entdeckung des Feuers und des Eisens, Bebauens des Bodens, Wohnung bis hin zur Schrift und Aufteilung der menschlichen Gesellschaft in verschiedene Klassen werden im Schahname von den ersten vier Kulturheroen gelöst. Der erste König, Kayōmars (avestischer Urmensch), schuf die Bekleidung der Menschen aus Leopardenfell (Palangīne) (Sch. 1/10 ff.), gleichzeitig gedacht als Kampfkleidung (Sch. 1/32). Selbst Sorūš erscheint in diesem Kleid (Sch. 1/28). Durch seinen Enkel Hūšang wird die Entwicklung der Bekleidung fortgesetzt. In seiner vierzigjährigen Regierungszeit sorgte er u.a. auch für die Bekleidung der Menschen. Er nimmt für diesen Zweck wieder Tierfelle, nur diesmal nicht von Großwildkatzen, sondern von Füchsen (Rūbāh), Hermelinen (Qāqom), Feh (Sanğāb) und Zobel (Samūr) (Sch. 2/31 ff.). Sein Sohn und Nachfolger Tahmūras, welcher 30 Jahre regierte, ging in dieser Richtung einen Schritt weiter. Er ließ Schafe und Lämmer scheren und die Wolle spinnen (Sch. 3/8), woraus dann die Kleidung verfertigt wurde. Er gab auch Anweisungen für die Herstellung von Decken und Teppichen (Sch. 3/9). Sein Sohn Ġamšīd, welcher 700 Jahre regierte, schuf in den ersten 300 glücklichen Regierungsjahren alles, was der Mensch brauchte und wünschte, ja sogar Unsterblichkeit. Schon am Anfang seiner Regierung veranlaßte er die Herstellung von Kleidern, und zwar von Rüstungen. Er schmolz Eisen und schuf daraus Helm (xūd), Panzer (zereh, ġōšan), Waffenrock (xaftān), Schwert (tīg) und Panzer für Pferde (bargostavān) (Sch. 4/8 ff.). Dafür brauchte er 50 Jahre und gleich danach fing er mit der Weiterentwicklung der Kleidung an, was ebenso, wie alle seine anderen Werke, wiederum 50 Jahre in Anspruch nahm. Er brachte den Menschen bei, Leinen (katān), Seide (abrīšam), Rohseide (qaz), Muselin (qašab), Seidenbrokat (dībā) und Biberhaar (xaz) zu spinnen, aus Kette und Schuß ein Gewebe zu erstellen und dieses Gewebe zu waschen und zu nähen (Sch. 4/12 ff.)

Damit ist die Geschichte der Entdeckung und Entwicklung der Kleidung im Schahname beendet.

Unter den verschiedenen Arten der Kleidung im Schahname ist das Kriegskleid das wichtigste. Zwischen diesem und dem Alltagskleid bestand vor der Schaffung des speziellen Kriegskleides aus Eisen unter Ğamšīd kein Unterschied. Es bestand aus Leopardfell (Sch. 1/32). Nach der Schaffung des speziellen Kriegskleides durch Ğamšīd verliert palangīne an Bedeutung. Palangīne ist dann im Schahname neben babr-e bayān (Panzerkleid aus Tigerfell - auch einfach babr (Tiger) genannt -) nur das Kriegskleid des Rostam, was seine Besonderheit im Kampf und seinen Mut im Vergleich zu anderen Helden ausdrücken soll. Dies geht vor allem aus dem Gespräch zwischen Pīrān und Kāmūs-e Kašānī über Rostam hervor. Pīrān sagt u.a.:

Er hat ein Kleid aus Leopardfell,
damit bekleidet geht er in den Krieg;
er nennt das babr-e bayān,
und schätzt es mehr als kaftān und gōšan. 1)

Wir hören weiterhin von einem Ehrengewand 2), von einem schwarzen, dunklen oder dunkelblauen Trauerkleid 3) und von einem Totenkleid (Kafan) 4).

Speziell über die Frauenmode erfahren wir aus dem Schahname wenig:

Zu dem Frauenkleid, welches Hormozd an seinen Gegner Bahrām Ğūbīn schickt (vgl. S. 193, Anm. 11), gehört ein Hemd aus leichter Wolle von blauer Farbe, eine rote Hose und ein gelber Schleier (Sch. 42/1392). Zu der Kleidung der Šīrīn gehört ein gelbes Hemd und ein rotes Gewand aus römischem Seidenbrokat (Sch. 43/358-59). Dieser römische

1) بی‌نامی جامه دارد ز چرم پلنگ
همی نام ببر بیان خواندش
بپوشد بر و اندر آید بچنگ
زخفتان و جوشن قزون داندش

Vgl. Sch. 13a/1354-55.

2) Vgl. Wolff, Glossar zu Firdosis Schahname, S. 326 unter خلعت.

3) Vgl. Sch. 1/42; 6/471; 43/511.

4) Vgl. Sch. 13/925, 1608; 15c/1503, 1530; 19/387; 21/431; 43/595; 50/714.

Seidenbrokat gehört neben dem aus Ğīn zu den kostbarsten Kleiderstoffen im Schahname.

Die meisten Frauen trugen im Schahname einen Schleier, der zu der Bekleidung der Frauen im Altiran gehörte 1). Dieser Schleier konnte auch durchsichtig sein 2).

e. Schmuck

So wie die Gewänder hatten auch die Schmucksachen bei den Iranern symbolische Bedeutung. Ardāi Virāz sieht die Seelen der frommen Männer und Frauen und der Krieger bekleidet mit gold- und silberdurchwirkten Gewändern, die mit Edelsteinen besetzt waren 3). Die vornehmen Iranier trugen gerne goldgewirkte Gewänder und andere Schmucksachen, wie Ringe, Halsketten usw. 4). Die Frauen hatten Ohrgehänge, Stirnbänder und Halsgeschmeide 5). Durch archäologische Funde besitzen wir auch einige Schmucksachen der Frauen aus verschiedenen Epochen, wie z.B. Armreifen: Diese sind aus Gold, Silber oder Bronzen und enden meistens in zwei Wildschwein- 6), Gazellen- 7), Löwen- 8), Mufflon- 9), Raubtier- 10) oder geflügelten Horntierköpfen 11). Es gibt auch solche ohne Tiermotive, sorgfältig verziert 12) oder ganz einfach 13).

Nadeln: sie wurden mit Öse zum Schließen von Gewändern 14) und ohne Öse als Haarnadeln 15) benutzt. Sie sind einfach, aber auch figürlich verziert.

1) Vgl. Sch. 13d/431; 44/536, 543, 545, 547.

2) Rostam kann die Gesichtszüge der Tahmine hinter deren Schleier erkennen und bewundern (Sch. 12b/65-66).

3) Vgl. Ardāi, Kap. 22-24.

4) Vgl. Xenophon, Anabasis, Kap. 5,8; Das Buch Esther 5, 1A; 5, 1C; Yt. 5:126.

5) Vgl. V. 14:15; Yt. 5:127-128; 17:10.

6) Vgl. Calmeyer, AiBSB, Abb. 116, 130.

7) Vgl. 7000 Jahre Kunst im Iran, Abb. 365.

8) Vgl. Ghirshman, Iran PMA, Abb. 321, 145.

9) Vgl. Ghirshman, a.a.O., Abb. 148, 149.

10) Vgl. Ghirshman, a.a.O., Abb. 150.

11) Vgl. Ghirshman, a.a.O., Abb. 302.A.

12) Vgl. Calmeyer, AiBSB, Abb. 131.

13) Vgl. Calmeyer, a.a.O., Abb. 118.

14) Vgl. Calmeyer, a.a.O., Abb. 31, 32, 34, 67.

15) Vgl. Calmeyer, a.a.O., Abb. 36, 37, 68.

Ansteckfiguren: in Gestalt eines Buckelrindes, Widders, Rothirsches, Vierfüßlers, Equiden, einer Bogenhornziege oder einer Frau ¹⁾.

Anhänger: aus Gold, Silber, Bronzen und in Gestalt eines Buckelstieres, Rothirsches, Equiden, Hahnes, Doppelpferdes, Löwen, einer Bogenhornziege oder eines nackten Mannes ²⁾. Diese wurden höchstwahrscheinlich nicht am Hals, sondern am Gürtel getragen ³⁾.

Ferner besitzen wir Ohrringe ⁴⁾, Halsketten und Halsbänder ⁵⁾, Ringe ⁶⁾, Goldhandschuh ⁷⁾ usw.

Im Schahname wird die Entdeckung der verschiedenen Edelsteine wie Rubin (Yāqūt) und Bernstein (biḡāde) sowie von Silber (sīm) und Gold (zar) dem König Ğamšīd zugeschrieben (Sch. 4/38 ff.).

Im Schahname tragen Frauen wie auch Männer allerlei Schmucksachen aus verschiedenen Edelsteinen, u.a. goldene Armreifen (yāre), Ohrringe (gūšvār), Halsketten (ṭouq) und Ring (angoštārī) ⁸⁾.

- 1) Vgl. Calmeyer, AiBSB, Abb. 15, 16, 21, 23, 24, 25, 108, 127, 128.
- 2) Vgl. Calmeyer, a.a.O., Abb. 14, 17, 18, 19, 20, 22, 73, 102, 119, 123, 124, 125; vgl. Ghirshman, Iran PMA, Abb. 21, 406, 496, 556.
- 3) Vgl. Calmeyer, a.a.O., S. 13.
- 4) Vgl. Ghirshman, a.a.O., Abb. 27A, 153, 322, 323, 324, 488, 559; Ghirshman, Iran PS, Abb. 112D, 386C; H.v.d. Osten, Die Welt der Perser, Tafel 5.
- 5) Vgl. Ghirshman, Iran PMA, Abb. 27 B u. C, 151, 152, 153; Ghirshman, Iran PS, Abb. 112 B u. C; H.v.d. Osten, Die Welt der Perser, Tafel 5.
- 6) Vgl. Ghirshman, Iran PMA, Abb. 319, 529, 530.
- 7) Vgl. 7000 Jahre Kunst im Iran, Abb. 221; Ghirshman, Iran PMA, Abb. 538.
- 8) Hier nur einige Stellen, die sich auf Frauen beziehen: Sch. 7/567; 20/68; 30/84; 41/2222.

Abkürzungsverzeichnis

AiBSB	= Altiranische Bronzen der Sammlung Brückelschen, hrsg. von P. Calmeyer, Berlin 1964.
AirWb	= Altiranisches Wörterbuch von Chr. Bartholomae, 2. Aufl. Berlin 1961
Ardāi	= Ardāi Virāz Nāmak
BdA	= Der große oder iranische Bundahišn, Ed. B.T. Anklesaria, siehe Literaturverzeichnis I, Pahlavi-Texte
BdK	= Der kleine oder indische Bundahišn, hrsg. von F. Justi, siehe Literaturverzeichnis I, Pahlavi-Texte
EA	= Eranische Altertumskunde von F. Spiegel, I-III, Leipzig 1871-78
GrIrPh	= Grundriß der iranischen Philologie, I-II, hrsg. von W. Geiger-E. Kuhn, Straßburg 1896-1904
Gr.u.lat.N.	= Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, von C. Clemen, Gießen 1920
J.D.-G., SdP	= Duchesne-Guillemin, J., Symbolik des Parsismus, Stuttgart 1961
Kārnāmak	= Kārnāmak i Artaxšer i Pāpākan
OK	= Ostiranische Kultur im Altertum von W. Geiger, Erlangen 1882
RAI	= Die Religionen des alten Iran, von H.S. Nyberg, Deutsch von H.H. Schaeder, Osnabrück 1966
SBE	= Sacred Books of the East
Sch.	= Schahname
ŠnŠ	= Šāyast nē šāyast
V.	= Vendidad (Vīdēvdāt)
WZKM	= Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
Y.	= Yasna
Yt.	= Yašt
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
zSR	= Zum sasanidischen Recht, von Chr. Bartholomae, Heidelberg 1918-23

I. Quellen (mit teilweiser Quellenbeschreibung)

Yašts

Die Yašt's des Awesta. Übers. u. eingel. von H. Lommel. Göttingen-Leipzig 1927. (Quellen der Religionsgeschichte 15).

Avesta

Avesta, Die heiligen Bücher der Parsen; Übers. auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischem Wörterbuch. Von F. Wolff. Berlin 1960. (Unveränderter Photomechanischer Nachdruck d. Ausg. Strassburg 1910).

(Avesta "Grund" oder "Bestimmung" ist das heilige Buch des Zoroastrismus und soll ursprünglich aus 21 Büchern "nask" bestanden haben, die, nach der iranischen Überlieferung, durch Alexander verbrannt worden sein sollen, was jedoch von den heutigen Gelehrten angezweifelt wird. Das heutige Avesta ist etwa ein Viertel des ursprünglichen, dessen Sammlung und Anordnung nach iranischer Überlieferung dem Arsakidenkönig Valgaš, dem Begründer der sasanidischen Dynastie Ardašir (220-240) und schließlich Šāpūr II. (309-379) zugeschrieben wird.

Das gegenwärtige Avesta gilt noch heute als die heilige Schrift der Zoroastrier. Viele von ihnen, etwa 100.000, leben in Indien, vor allem in Bombay. Sie werden wegen ihrer iranischen Abstammung "Parsen" genannt und sind die Nachkömmlinge jener Iranier, die ab 8. Jahrhundert ihre Heimat verließen, da sie sich die fremde Religion des Islam nicht aufzwingen lassen wollten. Im Iran selbst leben nur etwa 20.000 Zoroastrier, vor allem in den Städten Yazd, Kerman und Teheran. Die ältesten Teile des Avesta sind Teile der Yasna, insbesondere die Gathas, und die Yašts.)

Nirangistan

Nirangistan. Der Awestatraktat über die Ritualen Vorschriften. Hrsg. u. bearb. von A. Waag. Leipzig 1941 (Iranische Forschungen Bd. 2).

(Das Nirangistan ist ein Ritualgesetz für Opferpriester in ihrem Dienst. Es enthält die Vorschriften für die Art und Weise der Durchführung der Opferbringung, wie Opferspenden, Opfertiere, Opfermahl, Opferlieder, Opferbekleidung, Opferaltar, Opferzeiten usw.)

Altpersisch

Inschriften

Die Keilinschriften der Achämeniden. Bearb. von F.H. Weissbach. Leipzig 1968 (Unveränderter photomechanischer Nachdruck d. Originalausgabe 1911).

(Der größte Teil der in altpersisch (= altwestiranisch) aufgezeichneten

Gathas

Die Gathas des Zarathustra, I-III. Von Humbach, Heidelberg 1960.

(Die Gathas, insgesamt 248 Strophen in 17, von Zarathustra selbst gedichteten Gesängen, im Yasna (= Opfer, Verehrung) sind wie folgt geordnet: Y. 28-34, 43-51, 53. Die Gathas sind die ältesten Stücke des Yasna)

Keilinschriften der Achämeniden stellt die Werke der 3 Großkönige des iranischen Weltreiches, Darius I. (522-486), Xerxes I. (486-465) und Artaxerxes II. (404-359) dar und sie sind jeweils in den drei Hauptsprachen des Reiches, d.h. in Altpersisch, Elamisch und Akkadisch, abgefaßt. Die wichtigsten dieser Keilinschriften entstanden in den Palästen von Persepolis und Susa sowie an den Felsen des Bīstūn und des Naqš-e Rostam. Die Inschriften berichten von den Werken und Taten der achämenidischen Könige und sind, da wir aus dieser Zeit keine Bücher besitzen, die einzigen Zeugnisse des Altpersischen. Diese sowie die Existenz einer altpersischen Keilschrift verdanken wir hauptsächlich Darius I., dessen Inschriften an Zahl und Länge viel größer sind als diejenigen seiner Nachfolger. Darius' Sprache, das Vorbild für seine Nachfolger, ist die Gewaltsprache eines unduldsamen, intoleranten und ob seiner arischen Abstammung zu stolzen Despots: Die Herrschaft über die Welt ist von Gott nur ihm und keinem anderen anvertraut. Wer anders denkt, sagt und danach handelt, tut dies gegen den Willen Gottes und verbietet die "Lüge". Er muß mit dem Schlimmsten bestraft werden, den anderen zur Lehre. Doch der stete Auftritt des großen Gottes Ahuramazda in diesen Inschriften, auch, wenn er seine Gnade nur Darius und seinem Volk schenkt, ist gewiß nicht aus propagandistischen Zwecken gedacht. Diese Sprache überzeugt uns von einem tiefen Glauben des Sprechers zu Gott.)

Pahlavi-Texte

Bundahišn

Zand-Ākāsīh. Iranian or great Bundahišn. Transl. in English by B.T. Anklesaria. Bombay 1956.
Der Bundelesh. Zum ersten Male hrsg., Transcribirt, übers. u. mit Glossar versehen von F. Justi. Leipzig 1868.
(Bundahišn "Urschöpfung", auch Zandākāsīh "Auskunft aus dem Zand" genannt, ist uns in zwei Rezensionen

überliefert: das große oder iranische und das kleine oder indische Bundahišn. Das erstere ist zwar älter, aber beide stammen aus der islamischen Zeit. Das Buch hat die Schöpfungsgeschichte, Geographie, Geschichte und Chronologie des Iran sowie Botanik, Medizin, Zoologie usw. zum Inhalt.)

Bahman Yašt

Zand Vohūman yasn. Ed. S. Hedāyat. 3. Auflage. Thr. 1332 Š.
Zand-ī Vohūman Yasn. Ed. by B.T. Anklesaria. Bombay 1957.

(Bahman Yašt und das nächste, Ayāt-kar i Zāmāspik, sind die wichtigsten Bücher der apokalyptischen und eschatologischen Literatur. Im älteren Bahman Yašt spricht der Gott Ohrmazd mit Zarathustra über die Zukunft des Iran und dessen Glauben. Man hat den Eindruck, daß die letzte Bearbeitung des Bahman Yašt nach dem arabischen Einfall im Iran stattgefunden hat. Sicher ist dieses jedoch bei dem jüngeren Ayāt-kar i Zāmāspik der Fall. Hier prophezeit Zāmāsp, der weise Wesir des Königs Vištāsp, die Not und Gewalt, die über den Iran hereinbrechen wird. Die apokalyptische Literatur hat das Schahname, besonders in dessen letztem Kapitel, beeinflußt: Rostam-e Farroxxad, der Feldherr des letzten Sasaniden Yazdgerd III., schreibt vom Kampfplatz im Krieg gegen die Araber einen Brief an seinen Bruder (Sch. 50/51 ff.). Die meisten Prophezeiungen in diesem Brief sind wörtlich in dem 16. Kapitel des Ayāt-kar i Zāmāspik wiederzufinden.)

Ayāt-kar i Zāmāspik

Ayāt-kar i Zāmāspik. Libro apocalittico persiano. Ed. G. Messina. Rom 1939. (Biblica et Orientalica, N. 9).
(siehe Bahman Yašt)

Dāstān i Dēnik

Dādistān-ī Dīnik, E.W. West, SBE XVIII, S. 1-276.

(Manuščihr, der Verfasser des Dāstān i Dēnik "Religionsentscheidungen", antwortet in seinem Werk auf 94 an ihn auf rituellem, theologischem, kosmologischem, mythologischem, eschatologischem, familiärem, gesellschaftlichem und wirtschaft-

- lichem Gebiet gerichtete Fragen.)
- Šāyast nē šāyast
Shāyast lā shāyast, E.W. West, SBE V, S. 237-406.
(Šāyast nē šāyast "Erlaubtes und Nichterlaubtes" enthält Vorschriften über religiöse Sitten und Gebräuche, über gute und schlechte Werke und dergleichen.)
- Mēnōk i Xrat
Dīnā-ī Maīnōg-ī Khīrad, E.W. West, SBE XXIV, S. 1-113.
(Im Dāstān i Mēnōk i Xrat "Die Entscheidungen des Geistes der Vernunft" stellt der Verfasser die Reinheit und Vorzüglichkeit der zoroastrischen Lehren fest. Im Dāstān i Mēnōk i Xrat wird xrat "Verstand, Vernunft, Einsicht, Ratio" ähnlich wie im Schahname (Sch. xerad), insbesondere in dessen Einleitung, gelobt, im ersteren als bewundernswerteste Erscheinung, im letzteren als vorzüglichste Gabe Gottes.)
- Ardāi Virāz Nāmāk
Ardāvīrāfnāme. Der Pahlavi-Text mit Übers. von R. Afīfī. Mašhad 1342 Š.
(Es ist die Schilderung einer sieben-tägigen Reise des frommen Ardāi durch den Himmel, das Fegefeuer und die Hölle. Das in der Sasanidenzeit entstandene Buch hat also dasselbe Motiv wie Dantes "Göttliche Komödie", ist jedoch viel älter als diese, kann mit ihr allerdings hinsichtlich des poetischen Wertes und der Größe keineswegs verglichen werden. Der unbekannte Verfasser, gewiß ein Priester, strebte auch keineswegs, ein poetisches, sondern ausschließlich ein religiöses Werk zu schaffen. Ein Werk, das vor allem die Ungläubigen und Sünder zur Besinnung rufen sollte. Darum ist auch die Schilderung der Hölle, in der die Frauen einen großen Raum einnehmen, länger und anschaulicher.)
- Yātkār i Zarīrān
Das Yātkār-i Zarīrān und sein Verhältnis zum Šāh-nāme. Von W. Geiger; In: Sitz. Ber. d. Phil.-phil. u. hist. Cl. d. K. b. Ak. d. Wiss. zu München, 2. Bd. 1890, S. 43-84.
(Dieses Buch und die beiden folgenden gehören zu einer Reihe profaner

- Werke. Yātkār i Zarīrān "Das Memorialbuch des Zarīrsohnes" ist eine epische Dichtung aus der Sasanidenzeit, die jedoch auf einem parthischen Original beruht. Die Sage schildert den Glaubenskampf zwischen dem Zoroastrierkönig Vištāsp und dessen Feind Arġāsp. Der Fall des iranischen Feldherrn Zarīr und die Rache, die sein minderjähriger Sohn Bastūr nimmt, bilden den Mittelpunkt der Sage. Diese Heldensage oder eine andere Fassung der Sage benutzte Daqīqī als Vorlage seiner von Ferdousī ins Schahname aufgenommenen ca. 1000 Verse (Sch. 15/14 ff.). Es kommt zwar, wie man festgestellt hat, Rhythmus und Metrik im Yātkār i Zarīrān - im Gegensatz zu Daqīqīs Versen - nur teilweise vor, doch steht Daqīqīs Dichtung an Dynamik und poetischer Kraft, so meine ich, hinter Yātkār i Zarīrān zurück. Hätte Ferdousī selbst diesen Stoff behandelt, wäre die persische Literatur um ein zweites Rostam-o-Sohrāb oder gar Rostam-o-Esfandiyār reicher gewesen.)
- Kārnāmāk i Artaxšēr i Pāpakān
Kārnāme-ye Ardašīr-e Pāpakān. Ed. Š. Hedāyat. Thr. 1332 Š.
Geschichte des Artachšīr i Pāpakān. Aus dem Pahlavi übers., mit Erl. u. einer Einl. vers. von Th. Nöldeke, In: Bezzenbergers Beitr. 1878, S. 22-69.
(Kārnāmāk i Artaxšēr i Pāpakān, "Tatenbuch des Pāpaksohnes Ardašīr", erzählt das Leben und den Aufstieg des Ardašīr, des Begründers der sasanidischen Dynastie. Es ist eine Mischung aus Geschichte, Legende und Sage, aus Dichtung und Wahrheit, ähnlich wie das Buch des Bahrām Ībīn, also ein historischer Roman. Diese Erzählung kommt auch im Schahname vor, weicht jedoch vom Kārnāmāk an manchen Stellen ab.)
- Xosrav u rētak
The Pahlavi Text "King Husrav and his boy", publ. by J.M. Unvala. Paris. o.J.
(Ein profanes Werk über luxuriöses Feudalleben der Sasaniden. Der Held dieses kleinen Büchleins, ein ritterlicher Jüngling, rühmt sich in

Gegenwart des Königs seiner ausgezeichneten Fähigkeiten auf verschiedenen Gebieten, wie Kalligraphie, Philosophie, Geschichte, Rhetorik, Sportarten sowie in Bezug auf Frauen, Musik, Spielarten, Blumensorten, Wein, Gerichte usw. Es ist das idealisierte Bild von der Erziehung der Adelskinder unter den Sasaniden.)

Der wissbegierige Sohn

Der wissbegierige Sohn. Ein mittelpersischer Text über das Kustik. Hrsg. u. übers. von H.F.J. Junker. Leipzig 1959. (Iranische Texte und Hilfsbücher, Nr. 3).

(Ein Sohn fragt seinen Vater nach dem Grund, warum man ein Kustik, die heilige Schnur, umbinden muß und weshalb es für eine der größten Sünden gehalten wird, ohne Kustik zu gehen. Der Rest ist die Antwort des Vaters, eines Philosophen, an seinen Sohn oder Schüler. Nach einer Vorrede über das, was Wissen und was Glauben ist, geht er dann auf das eigentliche Thema über und deutet die Symbolik des Kustik: Die heilige Schnur teilt den menschlichen Körper in der Mitte in zwei Teile. Die obere Hälfte ist ein Symbol der lichten, die untere ein Symbol der dunklen Welt. In der Mitte sind beide Welten gemischt. Darüber hinaus ist das Tragen des Kustik ein Symbol der Gebundenheit an Gott.)

Māraspandān A

Andarz-e Āzarbad Māraspandān. Der Pahlavi-Text mit Übers. von M. Navvabī. In: Maḡalle-ye daneškade-ye adabiyāt-e Tabriz, 11. Jg., Winter Ausg., S. 502-528.

(Dies und die fünf folgenden kleinen Texte gehören alle zu einer Reihe von Weisheitsschriften, die Andarz "Belehrung" oder Pand-namak "Ratschlagbuch" genannt werden. Sie enthalten Sprüche, Ratschläge und Weisungen, gemischt mit dogmatischer Lehre. Diese Schriften wurden von Priestern, wie z.B. Āturpāt i Māraspandān für Laien, aber auch für Schulkinder, wie z.B. das mittelpersische Schulgespräch, geschrieben. Die Andarz-Literatur hat im islamischen Iran an Beliebtheit nichts eingebüßt. Die letzte,

Bozōrgmehr - mp.: Vazurk Mihr i Bōxtakan - dem weisen Wesir des Xosrou I. zugeschriebene Schrift, ist, wie der Herausgeber gezeigt hat, mit dem Schahname oft sogar wörtlich in Übereinstimmung.)

Māraspandān B

Vāze'ī čand az Āzarbad Māraspandān. Der Pahlavi-Text mit Übers. von M. Navvabī. In: Maḡalle-ye daneškade-ye adabiyāt-e Tabriz, 13. Jg., Frühling Ausg., S. 11-30.

Čand matn

Čand matn-e Kūčak-e Pahlavi. Der Pahlavi-Text mit Übers. von M. Navvabī. In: Maḡalle-ye daneškade-ye adabiyāt-e Tabriz (Zeitschrift der Literatur Fakultät von Tabriz), 12. Jg., Sommer Ausg., S. 245-265.

Pand Nāmak i Zartušt

Pand-nāmak i Zartušt. Der Pahlavi-Text mit Übers., von A. Freiman, In: WZKM XX, 1906, S. 149-166, 237-280.

Ein mittelpersisches Schulgespräch

Ein mittelpersisches Schulgespräch. Pāzand-Text mit Übers. u. Erl. von H.F.J. Junker. Heidelberg 1912. (Sitz. Ber. d. Heidelberger Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.).

Yādgar

Yādgar-e Bozōrgmehr. Der Pahlavi-Text mit Übers. von M. Navvabī. In: Maḡalle-ye daneškade-ye adabiyāt-e Tabriz, 11. Jg., Herbst Ausg., S. 85-101, 303-333.

Neupersische Texte

Schahname

Firdousī: Šāh-Nāme. Kritičeskij tekst. Red. E.E. Bertel'sa. Tom I-IV, Moskva 1960-1967 (Pamjatniki Literatury Narodov Vostoka, teksty, bol' šaja serija, 2).
Firdousī: Šāhname I-VII. Thr. 1345 Š. (Photomechanischer Nachdruck d. Ausg. Paris 1876-78).

Garšāspnāme

Le livre de Gerchāsp. Poème persan d'Asadi junior de Toûs. Publié et trad. par C. Huart. Tome I. Paris 1926.
Le livre de Gerchāsp. Poème persan d'Asadi de Tous. Trad. par H. Massé. Paris 1951.

- Qābūs-nāme 'Unsūr al-Ma'ālī Kay Kā'ūs b. Iskandar b. Qābus b. Vošmgīr b. Ziyār: Qābūs-nāme. Hrsg. von G.H. Yūsofi. Thr. 1345 Š.
- Tārīx-e Sīstān (Vf. unbekannt). Hrsg. von M. Bahār. Thr. 1314 Š.
- Gardīzī Gardīzī, Abū Sa'īd 'Abd al-Ḥayy b. ad-Daḥḥak b. Maḥmūd: Zain al-axbār (ca. 442-3/1051-2). Ed. 'A. Ḥabībī. Thr. 1347 Š.
- Fārs-nāme Ibn al-Balxī: Fārs-nāme. Hrsg. von 'A. Behrūzī. Šīrāz 1343 Š.
- Muğmal (Vf. unbekannt): Muğmalu't-tawārīx wa'l-qiṣaṣ (520/1126). Ed. M. Bahār. Thr. 1318 Š.
- Iḥyā'al-mulūk Sīstānī, Malik Šāh Ḥusain: Iḥyā'ul-mulūk. Hrsg. von M. Sotūde. Thr. 1947 Š.
- Rivayats The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz. By E.B.N. Dhabhar. Bombay 1932.
- Ardāvīrāfnāme Bahrām Paždū, Z.: Ardāvīrāfnāme-ye manẓum. Ed. R. 'Afīfī. Mašhad 1343 Š.
- Tārīx-e Tabarestān Mar'ašī, Zahr ad-Dīn b. Našīr b.: Tārīx-e Tabarestān-o-Rūyan-o-Mazandaran. Hrsg. von M.H. Tasbīḥī. Thr. 1345 Š.
- Arabische Texte
- Ṭabarī Aṭ-Ṭabarī, Abū Ga'far Muḥammad b. Ga'fir: Ta'rīx ar-rusul wa'l-mulūk. Teil I, Kairo 1357/1939 (Unter Zugrundelegung d. Ausg. Leiden 1879). Nöldeke, Th.: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden. Leiden 1879. Siehe auch Teil II.
- Ḥamza Al-Iṣfahānī, Ḥamza b. al-Ḥasan: Kitāb Ta'rīx sinī mulūk al-arq wa'l-anbiyā'. Ed. I.M.E. Gottwaldt. Band I, Petersburg-Leipzig 1844.
- Bīrūnī Al-Bīrūnī, Abū'r-Raiḥān Muḥammad b. Aḥmad: Al-Āṭār al-bāqīya 'an al-qurūn al-Xaliya. Hrsg. von E. Sachau (Chronologie Orientalischer Völker). Neudruck Leipzig 1923.

- Ṭa'ālibī At-Ṭa'ālibī, Abū Maṣṣūr al-Ḥusain b. Muḥammad al-Marḡanī: Gurar as-siyar. Ed. H. Zotenberg (Histoire des Rois des Perses). Neudruck Thr. 1963.
- Mas'ūdī Al-Mas'ūdī, Abū'l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusain: Murūğ aḡ-dahab wa-ma'adin al-ḡawāhir. Hrsg. von Ch. Pellat (Les prairies d'or). Band I-II. Bairut 1966.
- Ya'qūbī Al-Ya'qūbī, Aḥmad b. abī Ya'qūb: Ta'rīx al-Ya'qūbī. Leiden-Brill 1883.
- Dīnawarī Al-Dīnawarī, Abū Ḥanifa Aḥmad b. Dā'ūd: Kitāb axbār aṭ-ṭiwal. Hrsg. von V. Guirgass. Leiden-Brill 1888.
- Griechische und lateinische Texte (siehe auch Teil II, Clemen und Rapp)
- Herodot Herodot: Historien. Übers. von A. Horneffer. Hrsg. u. erl. von H.W. Haussig. 3. Aufl. Stuttgart 1963.
- Xenophon Xenophon: Anabasis. Der Zug der Zehntausend. Übertr. u. erl. von H. Feix. München 1964.
- Homer Homer: Ilias. Nach der Übertrg. von Johann Heinrich Voß. München 1966.
- Aischylos Aischylos: Tragödien. Ins Deutsche übertr. von L. Wolde. München 1962.
- Plutarch Plutarch: Lebensbeschreibungen I-VI. Übers. von Johann Friedrich Klotz. In der Bearb. von H. Floerke. München 1964-65.
- II. Bücher und Aufsätze
- Altheim, F. Zarathustra und Alexander. Eine ost-westliche Begegnung. Frankfurt 1960.
- Altheim, F.-Stiehl, R. Ein asiatischer Staat: 1. Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn. Wiesbaden 1954.
- Bahār, M. Ferdowsī-nāme. Gesammelte Aufsätze u. Gedichte Bahār's über Ferdowsī. Hrsg. von M. Golbon. Thr. 1345 Š.

- Bartholomae, Chr. Altiranisches Wörterbuch, 2. Aufl. Berlin 1961. (Photomechanischer Nachdruck der ersten Auflage Strassburg 1904).
- Ders. Über ein sasanidisches Rechtsbuch. Heidelberg 1910.
- Ders. Zum sasanidischen Recht, I-V. Heidelberg 1918-23. (Sitz.Ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 1918: 5, 14; 1920: 18; 1922: 5; 1923:9).
- Ders. Die Frau im sasanidischen Recht. Heidelberg 1924. (Kultur und Sprache, 5. Bd.).
- Calmeyer, P. Altiranische Bronzen der Sammlung Bröckelschen. Berlin 1964.
- Christensen, A. Les Kayanides. Kopenhagen 1931 (Kgl. Danske Vidensk. Selsk., Hist.-filol. Medd. XIX, 2.).
- Ders. Die Iranier, München 1933 (Hdb. d. Klass. Altert. Wiss., 3. Abt., 1. T., 3. Bd., 3. Absch., 1. Lfg.).
- Ders. Persische Märchen. D'dorf-Köln 1958.
- Clemen, C. Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion. Gießen 1920.
- Duchesne-Guillemain, J. Symbolik des Parsismus. Deutsch von F. Montfort. Stuttgart 1961. (Symbolik der Religionen VIII).
- Ghirshman, R. Iran. Protoiranier, Meder und Achämeniden. Deutsche Übers. von S. Edzard. München 1964. (Universum der Kunst). Abgekürzt: Iran PMA.
- Ders. Iran. Parther und Sasaniden. München 1962. (Universum der Kunst). Abgekürzt: Iran PS.
- Geiger, W. Ostiranische Kultur im Altertum. Erlangen 1882.
- Hansen, K.H. Das iranische Königsbuch, Aufbau und Gestalt des Schahname von Firdosi. Wiesbaden 1955 (Ak. d. Wiss. u. d. Lit., Abh. d. Kl. d. Lit., 1954:3).
- Ders. Die Krone im Šāhnāme. In: Der Islam 31/1954, S. 1-16.
- Hottenroth, F. Trachten, Band I, Stuttgart 1884.

- Hübschmann, H. Über die persische Verwandtenheirat. In: ZDMG 43/1889, S. 308-312.
- Humbach, H. Die Gathas des Zarathustra, I-II. Heidelberg 1959.
- Justi, F. Iranisches Namenbuch. Hildesheim 1963. (Reprografischer Nachdruck d. Ausg. Marburg 1895).
- Ders. Ein Tag aus dem Leben des Königs Darius. Berlin 1873.
- Kowalski, T. Studia nad Šāh-nāme (études sur le Šāh-nāme). I-II. Krakow 1952-53. (Polska Akademia Umiejetnosci, Prace Komisji Orientalistycznej, 39, 40).
- Kremer, A.F. v. Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, I-II, Wien 1875-77.
- Kretschmer, A. - Rohrbach, K. Die Trachten der Völker, 3. Aufl. Leipzig 1906.
- Kūhī Kermānī, H. Haftšad tarāne. Thr. 1340 Š.
- Lommel, H. Die Yāšt's des Awesta. Übers. u. eingel. Göttingen-Leipzig 1927. (Quellen der Religionsgeschichte 15). Abgekürzt: Die Yāšt's.
- Nöldeke, Th. Geschichte des Artachšīr i pāpakān. Aus dem Pehlewi übers. mit Erl. u. einer Einl. vers. In: Bezzenbergers Beitr. 1878, S. 22-69. Abgekürzt: Geschichte des A.
- Ders. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabarī übers. u. mit ausführlichen Erl. u. Erg. vers. Leiden 1879. Abgekürzt: Tabarī.
- Ders. Aufsätze zur persischen Geschichte. Leipzig 1887.
- Ders. Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik. Übers. u. commentiert. Wien 1893. (Sitz.Ber. d. Phil.-hist. Cl. d. K. Ak. d. Wiss. CXXVIII). Abgekürzt: Die von Guidi.

- Ders. Das iranische Nationalepos. 2. Aufl. Berlin Leipzig 1920.
- Nyberg, H.S. Die Religionen des alten Iran. Deutsch von H.H. Schaeder. Osnabrück 1966. (Neudruck d. Ausg. 1938).
- Osten, H.H.v. Die Welt der Perser. 4. Aufl. Stuttgart 1962.
- Pott, A.F. Über altpersische Eigennamen. In: ZDMG 13/1859, S. 359-444.
- Rapp, A. Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen. In: ZDMG, I, 19/1865, S. 1-89; II, 20/1866, S. 49-140.
- Rypka, J. Iranische Literaturgeschichte. Leipzig 1959. (Iranische Texte und Hilfsbücher. Bd. 4).
- Şafā, Z. Ḥamāse-sarā'ī dar Iran. 2. Aufl. Thr. 1333 Š. Abgekürzt: Ḥamase.
- Sarre, F. - Herzfeld, E. Iranische Felsreliefs. Berlin 1910.
- Schaeder, H.H. Ein indogermanischer Liedtypus in den Gathas. In: ZDMG 94/1940, S. 399-408.
- Spiegel, F. Iranische Altertumskunde, I-III. Leipzig 1871-78.
- Ders. Die arische Periode und ihre Zustände. Leipzig 1887. Abgekürzt: Arische Periode.
- Ders. Awestâ und Shânâme. In: ZDMG 45/1891, S. 187-203.
- Spuler, B. Iran in früh-islamischer Zeit. Wiesbaden 1952.
- Tavastia, J.C. Die Mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier. Leipzig 1956. (Iranische Texte und Hilfsbücher. Nr. 2).
- West, E.W. Pahlavi texts. Part I-V. London 1880-97. (SBE, Vol. V, XVIII, XXIV, XXXVII, XLVII).

- Widengren, G. Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte. In: Numen I, 1954, S. 16-83; II, 1955, S. 47-134. Abgekürzt: Stand und Aufgaben.
- Ders. Das Prinzip des Bösen in den östlichen Religionen. In: Das Böse, Zürich-Stuttgart 1961, S. 25-61. Abgekürzt: Das Prinzip des Bösen.
- Ders. Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit. Köln-Opladen 1960. (AGF Nordrhein-Westf. Geisteswiss. Reihe, H. 70).
- Ders. Iranische Geisteswelt. Baden-Baden 1961.
- Ders. Die Religionen Irans. Stuttgart 1965. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 14.).
- Wolff, F. Glossar zu Firdosis Schahname. Hildesheim 1965. (Reprografischer Nachdruck d. Ausg. Berlin 1935).
- Zbinden, E. Die Djinn des Islam und der Alt-orientalische Geisterglaube. Bern-Stuttgart 1953.